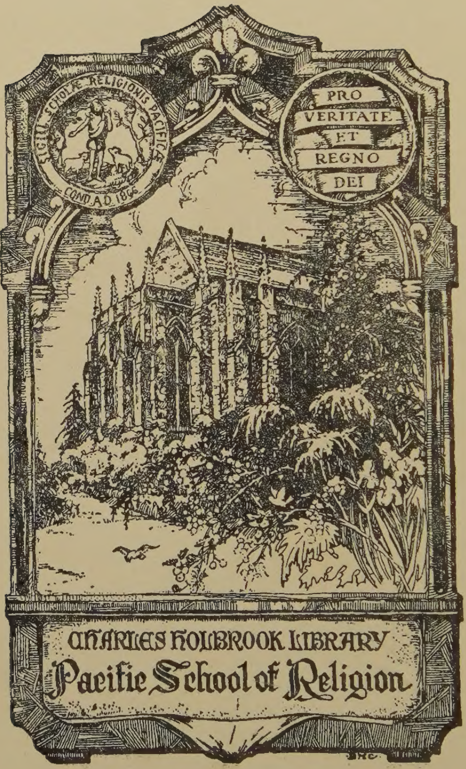

SIGIL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
COND. A.D. 1866
PRO VERITATE ET REGNO DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

3

DERDE JAARGANG
1948–1949

ONDER REDACTIE VAN:

PROF. DR S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL
DR W. F. DANKBAAR
PROF. DR W. LEENDERTZ
PROF. DR G. VAN DER LEEUW
PROF. DR M. VAN RHIJN
PROF. DR TH. C. VRIEZEN
PROF. DR J. DE ZWAAN

H. VEENMAN & ZONEN · WAGENINGEN

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

73019

V.
1948/49

INHOUD

Blz.

Dr J. J. Koopmans, Psalm 8 1
Prof. Dr Th. C. Vriezen, Psalm 8 : 2 en 3 11
H. Rosin, Civis Romanus sum 16
Dr G. Ph. Scheers, Gunnings prediking 28
Dr C. A. O. van Nieuwenhuijze, Religio sub specie aeternitatis . 81
Dr J. E. van Brakel, Justificatio en Sanctificatio bij Paulus . . 98
Prof. Dr S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, 23 Augustus 1948 124
P. A. Elderenbosch, De sacramentologie van Aphrahat 161
Gerh. Huls, De kerkrechtelijke positie van de zendeling in een presbyteriale kerkorde 168
Prof. Dr C. J. Bleeker, Het profiel der Zweedse godsdienstwetenschap 241
Prof. Dr W. C. van Unnik, De achtergrond en betekenis van Handelingen 10 : 4 en 35 . . . . 260, 336
Prof. Dr J. de Zwaan, Geschiedenis als verkondiging 284
Dr H. A. Brongers, De betekenis van het substantief אלהים in de juridische teksten van het Oude Testament 321
Dr G. Quispel, De besterde hemel in de christelijke baptisteria . 355
Dr G. J. Hoenderdaal, De betekenis der aesthetica voor de systematische theologie 359
Prof. Dr G. van der Leeuw, De theologie van het Ambt 401
E. Flesseman-van Leer, De Staat Israël, een theologische beoordeling 420
Dr W. F. Golterman, Teken, symbool of chiffre? 435
Dr G. Ph. Scheers, De theocratische grondlijnen van A. A. van Ruler 451

MEDEDELINGEN

Prof. Dr P. A. H. de Boer, Mededelingen over de onlangs gevonden Hebreeuwse handschriften 200
Prof. Dr J. de Zwaan, Mededelingen over literatuur betreffende het Nieuwe Testament 373
Prof. Dr Th. C. Vriezen, Aantekeningen bij Psalm 8 : 2 v. . . . 373

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

G. CH. AALDERS, Hooglied (Brongers) 297; Prediker (Vriezen) 379. K. ADAM, Wezen v. h. Kath. (Bakhuizen v. d. Brink) 221. J. J. v. ALLMEN, L'église et ses fonctions d'après Ostervald (Berkelbach v. d. Sprenkel) 300. AUGUSTINUS, Preken ed. Chr. Mohrmann (v. Rhijn) 472; Over den Staat ed. A. Sizoo, De Staat Gods ed. J. Wytzes (Bakhuizen v. d. Brink) 51. J. VAN BAAL, Wegen en drijfveren der religie (Bleeker) 47. J. N. BAKHUIZEN V. D. BRINK e.a., Prot. Kerkbouw (Dankbaar) 65. W. BANNING, Typen van zedeleer (Leendertz) 156. K. BARTH, Hoofdsom der heilige leer (Leendertz) 474. J. S. BARTSTRA en W. BANNING, Nederland tussen de natiën, II (Dankbaar) 387. J. H. BAVINCK, Mensen rondom Jezus (Dankbaar) 310. L. BENDER, Het geweten (Leendertz) 316; Huwelijksbeletselen (Roose) 311. A. BENTZEN, Messias, Moses redivivus, Menschensohn (Vriezen) 292. N. BERDJAJEW, Het russische denken in de 19e en 20e eeuw (Leendertz) 315. I. M. J. v. D. BERG, Moraal met en zonder God (Bakhuizen v. d. Brink) 232. G. A. v. D. BERGH v. EYSINGA, Godsdienstwetensch. studiën, I; Ev. naar Mattheüs (J. N. Sevenster) 143. G. C. BERKOUWER, Conflict met Rome (v. d. Linde) 148; Karl Barth en de kinderdoop (Berkelbach v. d. Sprenkel) 228. CH. DE BEUS, Oud-chr. doop (J. N. Sevenster) 215. L. H. K. BLEEKER, Hermeneutiek O.T. (Vriezen) 292. W. DEN BOER, Scriptorum pag. I–IV saec. de chr. testimonia (De Zwaan) 300. C. W. TH. v. BOETZELAER v. ASPEREN EN DUBBELDAM, Prot. Kerk in Ned.-Indië (De Vreede) 52. F. M. TH. BÖHL, Psalmen, II (Hulst) 48. W. TEN BOOM, O.T.-ische kernbegrippen (Vriezen) 384. E. BRONGERSMA, Katholicisme en rationele staats- en maatschappijleer (Bakhuizen v. d. Brink) 232. A. M. BROUWER, Schrift en kerkorde (G. Sevenster) 150; Leven en werken (G. Sevenster) 226. E. BRUNNER, Gerechtigheid (Leendertz) 475. J. J. DE BUSSY, Oorsprong van het zedelijk beoordelen (Leendertz) 155. W. CARINGTON, Telepathie (v. Willigen v. d. Veen) 393. Conferentie v. h. Ant. Wilhelminafonds (Berkelbach v. d. Sprenkel) 310. Conjectanea Neotestamentica, XI (J. N. Sevenster) 214. O. Cullmann, Le baptême des enfants (J. N. Sevenster) 214. S. DE DIÉTRICH, Terug tot de Bijbel (Smelik) 476. ARCH. DIONISSIOS, Russ. orthodoxie (Bakhuizen v. d. Brink) 147. C. J. DIPPEL, Kerk en wereld in de crisis (Berkelbach v. d. Sprenkel) 61. A. H. EDELKOORT, Daniël (Beek) 143; Pioniers van het geloof (Schoneveld) 385. W. EICHRODT, Menschenverständnis im A.T. (Vriezen) 295. D. O. EISSFELDT, Geschichtsschreibung im A.T. (Vriezen) 213. P. H. ESSER en P. PRINS, Het geweten (Leendertz) 70. N. J. A. v. EXEL, Oorlogsprobleem (Heering) 68. J. G. FEENSTRA, Onze geloofsbelijdenis (Woelderink) 58. C. v. GELDEREN, Koningen III (Vriezen) 212. J. GESSLER en J. F. NIERMEYER, Florilegium Chronicorum Neerlandicorum (v. Rhijn) 387. C. J. GOSLINGA, Samuël I (Vriezen) 470. S. GREYDANUS, Biz. canoniek N.T., I (J. N. Sevenster) 217. J. C. GROOT, Karl Barth's theol. betekenis (Berkelbach v. d. Sprenkel) 306. F. W. GROSHEIDE, Bevooroordeeldheid der exegese (De Zwaan) 394; Christus de Heiland (Ubbink) 471. Handboek voor de Prediking, I (G. Sevenster) 151. P. TEN HAVE, Van Profeten en Apostelen, II (Jonges) 231. G. J. HEERING, Huizinga's religieuze gedachten (Bakhuizen v. d. Brink) 158. O. V. HENKEL, Drie eeuwen Prot. ten Zuiden van de Moerdijk (v. Rhijn) 473. J. C. HOEKENDIJK, Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap (Bavinck) 304. G. J. HOENDERDAAL, Rel. existentie en aesth. aanschouwing (v. Leeuwen) 156. L. M. HONDIUS, Religie en werkelijkheid (v. d. Spek) 310. H. HORST-SCHREY, Existenz und Offenbarung (Leendertz) 234. J. JANSEN, Geref. kerkrecht (Wagenaar) 60. KARDINAAL DE JONG, Handboek Kerkgesch., I en II (Dankbaar) 50. PH. KOHNSTAMM, Mensch en wereld (Leendertz) 312; Staat dan in de vrijheid, II (v. Stempvoort) 219; Vrije wil of determinisme (Leendertz) 313. W. J. KOOIMAN, Maarten Luther (Bakhuizen v. d. Brink) 222. F. W. A. KORFF, Eeuwigheid en Tijd, III (G. Sevenster) 231. H. KRAEMER, De kerk in beweging (Banning) 64. W. B. KRISTENSEN, Verz. bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten (Obbink) 142. D. KRIJGER, Wereldraad van kerken (v. d. Linde) 473. F. KUIPER, De ware vrijheid (J. N. Sevenster) 216. F. J. LEENHARDT, Le sacrement de la Cène (J. N. Sevenster) 298. G. v. D. LEEUW, Inl. tot de theologie (Bleeker) 206; Levensvormen, Wegen en Grenzen (Berkelbach v. d. Sprenkel) 309. A. F. N. LEKKERKERKER, Rechtvaardigheid bij Augustinus (Haitjema) 222. H. v. D. LINDE, Rome en de Una Sancta (Berkelbach v. d. Sprenkel) 229; Wereldraad van kerken (Dankbaar) 149. A. E. LOEN, Inl. tot de wijsbegeerte (Leendertz) 235. W. LÜTHI, Bouwlieden Gods (Brongers) 61. H. W. MEIHUIZEN, Doopsgez. kenmerken (Wessel) 303. G. MENSCHING, Handbuch der Religionswissenschaft; Soziologie der Religion

(Bleeker) 377. S. v. Mierlo, La science, la raison et la foi (De Vos) 233. C. W. Mönnich, Jezus Christus God en Heiland (Berkelbach v. d. Sprenkel) 307. J. A. Montgomery, The Bible, the Book of God and Man (Vriezen) 383. C. D. Moulijn, Waarom wij Prot. zijn en blijven (Dankbaar) 149. Kaj Munck, Troost en tucht (Berkelbach v. d. Sprenkel) 309. Orientalia Neerlandica (Hidding) 207. M. A. v. d. Oudenrijn, Opgravingen van Lakisj (Vriezen) 213. H. v. Oyen, Op weg naar een chr. wijsbegeerte (De Vos) 68; Verantwortungsgefühl im mod. Denken (Leendertz) 314. C. A. van Peursen, Korte inl. in de existentiephilosophie (Leendertz) 72. G. Pidoux, Le Dieu qui vient (Vriezen) 391. Poëtische boeken van het O.T., vert. N.B.G. (De Boer) 212. W. H. van de Pol, Christelijk dilemma (Bakhuizen van den Brink) 58; Geloof en werkelijkheid in het ref. protestantisme (Berkelbach v. d. Sprenkel) 307. J. J. Poortman, Repertorium der Ned. wijsbegeerte (Leendertz) 71; Variaties op één of meer themata (v. d. Spek) 233. K. J. Popma, Achtergrond der wijsbegeerte (Leendertz) 316; De oudheid en wij (De Zwaan) 394. Religioni del monde (Bleeker) 375. M. v. Rhijn, Zon der gerechtigheid verlicht ons (De Vos) 475. A. Rinkel, Onze problemen in het oecum. theol. gesprek (v. d. Linde) 473. S. P. de Roos, Beginselen van kerkmuziek (Hoenderdaal) 66. H. Roux, L'argent dans la communauté de l'Eglise (Vriezen) 391. A. A. van Ruler, Apostolaat der kerk (Dankbaar) 389; Belijdende kerk in de nieuwe kerkorde (Dankbaar) 149. K. Schilder, Christus en cultuur (Leendertz) 316. P. v. Schilfgaarde, Wijsgerige verwondering (Leendertz) 71. H. Schroten, Christus de middelaar bij Calvijn (Dankbaar) 301. A. v. Selms, II Kronieken (Hulst) 49; Licht uit Licht (Berkelbach v. d. Sprenkel) 308. E. L. Smit, Bekn. gesch. van het Christendom (v. Rhijn) 299. A. K. Straatsma, Kent gij uw Bijbel? (Berkelbach v. d. Sprenkel) 155. M. B. v. 't Veer, Koningen (Vriezen) 296. J. Verkuyl, Godsdienstige vrijheid in Azië (Schepper) 56. J. Verschueren, Haïti (Obbink) 206. W. A. Visser 't Hooft, Koningschap van Christus (Berkelbach v. d. Sprenkel) 59. A. Vonier, Sacrament van het heilig kruisoffer (Bakhuizen v. d. Brink) 227. D. A. Vorster, Prot. Ned. mystiek (De Vrijer) 224. Th. C. Vriezen, Oud Isr. geschriften (De Boer) 209. Vrijheid en gebondenheid in de wetenschap (Leendertz) 315. J. H. Waszink, Tertulliani De Anima (Bakhuizen v. d. Brink) 220. J. B. v. d. Weyden, De stamboom van het existentialisme (Leendertz) 72. S. U. Zuidema, De mensch als historie (Leendertz) 314; Nacht zonder dageraad (Leendertz) 72. N. v. d. Zijpp, Menno Simonsz (Wessel) 303.

BERICHTEN

In memoriam Prof. Dr B. D. Eerdmans (De Boer), 77. In memoriam Prof. Dr S. Greijdanus (Grosheide), 79. Mededeling van de redactie, 80. Das Schweigen über Ernst Lohmeyer (Cullmann), 240. Prijsvraag Stolpiaans Legaat, 476.

PSALM 8

DOOR

J. J. KOOPMANS
Arnhem

In de laatste jaren zijn er, behalve in de Commentaren, ook in afzonderlijke studiën nieuwe gezichtspunten gegeven over de exegese van deze Psalm, in het bijzonder over het eerste gedeelte hiervan. Te vermelden vallen vooral de opvattingen van Prof. P. A. H. de Boer [1]), Joh. Lindblom [2]), J. Morgenstern [3]), Prof. F. M. Th. Böhl [4]), en Prof. B. D. Eerdmans [5]).

Daar evenwel de verschillende verklaringen, die vroeger en in deze literatuur gegeven zijn, geen van alle bevredigend zijn te achten, lijkt het me niet ongewenst de moeilijkheden nog eens opnieuw onder de ogen te zien [6]).

Voorop dient te staan uit welk oogpunt men deze Psalm moet beschouwen, al hangt dit natuurlijk direct samen met de verklaring van de afzonderlijke delen. En dan valt het terstond op, dat de strekking zo geheel verschillend wordt aangevoeld. Lindblom [7]) geeft een lange reeks van omschrijvingen, die allerlei verschillende opvattingen weergeven. Velen leggen de nadruk op de Schepping als daad. Zo o.a. De Boer, die dit al in zijn titel uitdrukt. Volgens Morgenstern is het hoofdthema ,,the supremacy and almost incomprehensible transcendence of God. This is the major theme of this magnificent psalm. The relatively exalted position of man in the universe according to the divine plan, is only a secondary theme'' [8]). Anderen accentueren meer de positie van de mens die hierin beschreven wordt, o.a. Böhl [9]): de mensch, de Kroon van

---

[1]) *Jahu's ordination of heaven and earth. An essay on Psalm VIII*, in: *Oudtestamentische Studiën* II, 1943, pp. 171–196.

[2]) *Bemerkungen zu den Psalmen I*, in: Z.A.W. N.F. XVIII, 1943 (over Psalm 8: pp. 1–7).

[3]) *Psalm 8 and 19A*, in: *H(ebrew) U(nion) C(ollege) A(nnual)* XIX, 1945–1946, pp. 491–523.

[4]) *De Psalmen I*, in: *Tekst en Uitleg*, 1946.

[5]) *The Hebrew Book of Psalms = O.T.-Studiën IV*, 1947.

[6]) Vgl. de korte bespreking van deze Psalm in mijn recensie van HUCA XIX in BiOr, 1948.

[7]) O.l. p. 2.

[8]) O.l. pp. 499 sq.

[9]) O.l. p. 48.

Gods Schepping", en Eerdmans[1]: „the place of mankind in creation".

Bij deze beide laatstgenoemde opvattingen komen evenwel de inleidende woorden van vers 2: „Jahweh, onze Here, hoe heerlijk is Uw naam op de gehele aarde", die aan het slot (vers 10) herhaald worden, niet voldoende tot hun recht. Zij geven toch het thema in de eerste plaats aan. Beter lijkt daarom een omschrijving van de inhoud als volgt: „De majesteit van God, die zich vooral openbaart in de mens als kroon van de Schepping".

Wij zullen trachten deze opvatting in het volgende te verdedigen. Het best kan dit bereikt worden, wanneer we beginnen met de vertaling te geven zoals we ons die voorstellen dat ze zijn moet. Hierbij kunnen we ons beperken tot de eerste zes verzen, daar over de verzen 7–10 weinig verschil van mening bestaat.

2a Jahweh, onze Here,
2b hoe indrukwekkend is Uw naam op de gehele aarde,

2c die Uw roem doet oprijzen tot in de hemel
3a (zelfs al) uit de mond van kinderen, ja, van zuigelingen.

3b De grondslagen van kracht hebt Gij (reeds bij hen) gelegd ter oorzake van Uw tegenstanders,
3c om de vijand en wraakgierige te doen ophouden.

4a Wanneer ik Uw hemel bezie, het werk van Uw vingers,
4b maan en sterren, die Gij (daaraan) bevestigd hebt,

5a wat is (dan) de mens, dat Gij aan hem zoudt denken,
5b en wat is de zoon des mensen, dat Gij acht op hem zoudt slaan?

6a (Maar toch) hebt Gij hem slechts een weinig minder gemaakt dan de hemelse wezens,
6b en met macht en eer hebt Gij hem gekroond.

7a + *7b*, *8a* + *8b*, *9a* + *9b*, 10*a* + 10*b*.

Bezien we nu eerst het metrum en de indeling van de Psalm. De verzen *2a* en 10*a* vertonen beide slechts 2 verheffingen, ofschoon Morgenstern hier, door in יהוה אדנינו op het laatste woord twee accenten te plaatsen, ook drie verheffingen aanneemt. M.i. kunnen

[1]) O.l. p. 113.

verder alle andere versgedeelten gelezen worden ieder met drie verheffingen, wat een bewijs is van de regelmatige bouw van de gehele Psalm.

Lindblom beschouwt de verzen 2–5 als dipodische trimeters en dimeters. Maar een bezwaar tegen zijn indeling lijkt me, dat men hierdoor verschillende fragmenten krijgt die ieder op zichzelf geen inhoud geven, waardoor de parallelie tussen de verzen verbroken wordt. Een versgedeelte als „op de gehele aarde" heeft geen zelfstandige betekenis en een splitsing van 2*c* in twee gedeelten is onnodig, wanneer het anders en beter verdeeld kan worden. Bovendien moet hij, om zijn uitkomst te verkrijgen, in de verzen 3*a* en 3*c* weglaten de woorden וינקים en ומתנקם. Daar een woord in de status constructus zowel met als zonder klemtoon gelezen kan worden, evenals woorden als אשׁר en dgl., is het mogelijk inderdaad overal drie verheffingen aan te nemen. Morgenstern rekent in sommige verzen met 4, nl. in 2*c*, 4*a*, 4*b*, 9*a* en 9*b*. Maar deze kunnen zonder bezwaar herleid worden tot 3 in verband met het zo juist gestelde. Morgenstern neemt verder aan, dat er tussen 2b en 2c een stichos is uitgevallen, en hij verwijdert geheel vers 3 uit de tekst als een glosse, daar het volgens hem geheel onverklaarbaar is en ook metrisch niet in orde. Ik meen echter dat bij een indeling, als door mij wordt voorgestaan, nl. 2*c* + 3*a*, 3*b* + 3*c* het metrum althans geen bezwaren behoeft op te leveren. We moeten dan achter וינקים afbreken en de daaropvolgende woorden splitsen in 3*b* en 3*c*. Ook in 3*b* moet dan למען als st. cs. met zwakke toon gelezen worden.

Volgens onze indeling omsluiten de gelijkluidende verzen 2*a* + 2*b* en 10*a* + 10*b* 8 disticha die zich weer laten groeperen in 3 strophen van 2 + 3 + 3 disticha, of, als men 2*a* + 2*b* bij de eerste strophe rekent, 3 + 3 + 3. Deze strophen vormen ieder een behoorlijk afgerond geheel.

Het is echter ongewenst om aan het metrum te veel invloed toe te kennen, al moet erkend worden dat de Psalm, wanneer we hem zo indelen, een goed sluitend geheel biedt, en dat niet alleen uit het oogpunt van het metrum, maar ook van de inhoud. Het belangrijkste is die inhoud zelf, waarvoor zelfs het metrum moet wijken wanneer dit nodig is.

De eerste belangrijke onzekerheid doet zich voor bij vers 2*c*. De werkwoordsvorm תנה ($t^{e}nâ^{h}$) is onduidelijk en heeft tot allerlei opvattingen aanleiding gegeven. In direct verband hiermede staat de vraag wat het antecedent is van אשׁר. De meesten vatten het zo

op, dat אשר terugslaat op יהוה of op שמך. men kan dan שמך als subject beschouwen, zoals De Boer doet, en het w.w. afleiden van תנה pi. in de zin van ,,door zang verheerlijken, bezingen", ,,in koor herhalen". De Boer vertaalt dan [1]): Thy name... which repeats Thy impressiveness upon the heavens". Het moet dan gevocaliseerd worden als תנה (tinnå^{h}). Ook Eerdmans beschouwt het zo [2]): ,,Jahu, our Lord, how loud is Thy name in all the earth, which relates (tells) Thy dignity (glory) along the heavens". Ofschoon we hier even zouden kunnen denken dat which terugslaat op ,,in the earth", blijkt toch dat Eerdmans ook ,,Thy name" als antecedent neemt. Hij denkt hier in het bijzonder aan het geluid van de donder ,,the rolling thunder tells his majesty along the heavens" [3]).

Böhl neemt op p. 48 Jahweh als subject en vertaalt: ,,Gij die toont Uw pracht aan den hemel" (zo ook de ,,Nieuwe Vertaling"), waarmede overeenkomt zijn tekstverbetering op p. 175: nātattā. Maar in de uitleg op p. 114 geeft hij nog een andere opvatting: ,,Gods heerlijkheid wordt verkondigd op aarde en aan den hemel", en hij beschouwt dat dan als een vertaling van תנה (tunnå^{h}). Ook Morgenstern leest deze vorm [4]).

Lindblom ziet het zo, dat de ה van תנה een dittographie is van de volgende ה, en dat de dan resterende letters תן gecorrumpeerd zijn uit נתן (nittan), ni. van נתן. Zijn vertaling wordt: ,,Du, dessen Strahlenglanz an den Himmel gesetzt ist". Hij neemt dus als subject הודך [5]).

Het zou te veel plaatsruimte vergen om alle voorstellen tot verbetering hier te vermelden [6]). Het komt mij voor dat het meest voor de hand liggende is om אשר te laten terugslaan op het dichtstbijzijnde woord, dus op הארץ, en dan daarbij אשר als nominativus op te vatten, zodat dan het ww. een vrouw. enkelv. moet zijn. De aarde brengt dus de heerlijkheid van Gods naam omhoog, weerkaatst die als het ware tot in de hemel. Men zou dan het ww. moeten lezen als נתנה (nåṯ^{e}nå^{h}). Hierbij moet men dan aannemen òf dat in de HSS de נ bij vergissing is afgevallen, òf dat תנה een minder gewone vorm is (dialectisch?) die berust op analogie met de imperativusvormen תני, תנה enz. Dat de נ ook anders kan wegvallen, blijkt uit

---

1) O.l. p. 190.
2) O.l. p. 112.
3) O.l. p. 114.
4) O.l. p. 492.
5) O.l. p. 5.
6) Zie o.a. Morgenstern o.l. p. 492 en E. König, *Die Psalmen*, 1927, pp. 146 sq.

II Sam. 22 : 41, waar de vorm תתה (tattâ[h]) voorkomt in plaats van נתתה[1]). Ook reeds Olshausen[2]) en De Wette[3]) geven deze lezing. Ondanks de bezwaren die ertegen ingebracht kunnen worden, zie ik toch hierin de beste conjectuur. Dat על kan betekenen „tot boven in, tot boven op" blijkt b.v. uit Jes. 14 : 14, 40 : 9. De bezwaren van E. König hiertegen[4]) zijn niet voldoende gefundeerd.

Met dit versgedeelte 2*c* moeten nu m.i. nauw verbonden worden de woorden: „uit de mond der kinderen, ja der zuigelingen". De aarde geeft de roem omhoog tot in de hemel. Maar hoe kan de aarde dat vooral doen? Uit de mond der mensen, zelfs al uit de mond dezer zwakke kleinen. De mens kan reeds in zijn eerste ontwikkelingsstadium Gods lof verkondigen en doet dit dan ook daarna op rijpere leeftijd. Men kan hierbij vergelijken Psalm 148 : 7: „Looft den Here van de aarde af (מן הארץ), gij... ouden met de jongen".

Wat de zuigelingen betreft, is het volgens sommigen een bezwaar dat deze nog niet zouden kunnen spreken. Morgenstern o.a. zegt[5]): „it must be urged that suckling babes do not speak, and that the only use which they do make of their mouths would hardly attest the might and glory of the Deity". Maar we moeten niet vergeten, dat bij de Joden in die tijd de kinderen zeer lang aan de moederborst gevoed konden worden. In Makk. 7 : 27 zegt een moeder: „ik heb je negen maanden in mijn schoot gedragen, je drie jaar zelf gevoed en tot op deze leeftijd verzorgd" enz.[6]). Ook Eerdmans gaat te ver, wanneer hij zegt[7]): „But a suckling, not even able to speak and an infant in arms can scarcely be expected to sing a hymn of praise". Dat ze een hymne zouden moeten zingen, behoeft men toch op grond van de tekst niet te veronderstellen. Kinderen, ja, zelfs heel kleine kinderen, kunnen toch ook wel met een enkel woord of geluid uiting geven aan hun kinderlijk godsdienstig gevoelen.

De meestal aangenomen verbinding van vers 3*a* met hetgeen er op volgt in 3*b* en 3*c* is toch wel zeer moeilijk te verdedigen. Böhl b.v. vertaalt[8]): „uit het gestamel van kinderen en zuigelingen hebt

---

[1]) Vgl. Gesenius, *Grammatik*[26], § 19 i.
[2]) *Die Psalmen*, 1853.
[3]) *Commentar über die Psalmen*, [5]1856.
[4]) O.l. pp. 126 sq.
[5]) O.l. p. 494.
[6]) Vgl. ook P. Volz, *Die biblischen Altertümer*, p. 350.
[7]) O.l. p. 115.
[8]) O.l. p. 48.

gij sterkte gegrondvest, Uw weerstrevers ten spijt". Hij verklaart dit dan verder [1]) zo, dat de harmonie der schepping verstoord is, er zijn immers „tegenstanders die God weerstreven, maar zij zijn machteloos: God heeft zijn sterkte gegrondvest op den mond van een kind." Ook Lindblom [2]) verbindt de verzen 3*a* en 3*b* en zegt dat God door het de Godsnaam aanroepende gebed der kleine kinderen macht gesticht heeft, of, wat hij juister vindt, een vesting, een bolwerk, en wel tot vernietiging van de vijanden Gods in de wereld.

Liever dan tot deze toch wel ongewone gedachtengang onze toevlucht te nemen, verbinden we de woorden יסדת עז met hetgeen er op volgt.

De Boer neemt ook wel een pauze aan achter het woord „zuigelingen", maar hij vat daarbij het voorzetsel מן op in comparatieve zin, en vertaalt dan [3]) (evenals ongeveer Eerdmans [4]): „louder than the crying of children and sucklings". Eerdmans vertaalde ook reeds אדיר in vers 2 als „loud". Maar „de Naam Gods" heeft hier toch wel een veel ruimere betekenis dan dat die alleen in de donder zich zou openbaren. Hierover spreekt in dit verband uitvoerig Lindblom [5]): „Der Name enthält etwas von der Macht und Kraft des Namenträgers. An der Grosse, Erhabenheit und Herrlichkeit, die der Träger besitzt, hat auch der Name teil." Dat het geluid van de donder hier vergeleken zou zijn met het oorverdovend gehuil van kleine kinderen is wel zeer onwaarschijnlijk [6]). Men vergelijkt toch eerder iets met iets anders dat groter, belangrijker, luider is, b.v. met een naar beneden stortende watermassa, een bergstroom of iets dergelijks, en niet met iets dat in ieder geval veel zwakker is. Eerdmans moet dan ook zelf erkennen [7]): „The comparison falls to our ears as beneath the dignity of the subject". Zijn verdere opmerking: „But we should not measure it by our standard" is zeker niet overtuigend.

Grammatisch is deze vertaling ook niet bevredigend, omdat מן hier niet rechtstreeks verbonden kan worden met een adiectivum. Hiervoor zou men dan אדיר uit vers 2*b* moeten gebruiken, dat daarvoor echter veel te ver verwijderd staat.

---

[1]) O.l. p. 114.
[2]) O.l. p. 6.
[3]) O.l. p. 190.
[4]) O.l. p. 112.
[5]) O.l. pp. 2–4.
[6]) Vgl. ook Böhl, o.l. p. 116.
[7]) O.l. p. 115.

De nu volgende woorden van 3*b* en 3*c* verbinden we tot één distichon. Een moeilijkheid vormt de vertaling van de woorden יסדת עז zelf. Meestal wordt het werkwoord יסד (qal of piᶜel) gebruikt met een concreet object, bv. יסדו הבית [1]): ,,zij hebben het huis gegrondvest = zij hebben de grondslagen van het huis gelegd". De Boer vat hier עז concreet op [2]): ,,een bolwerk inrichten". En bij dit bolwerk denkt hij dan aan de kosmos, die na de chaos is ontstaan en waarbij de oorspronkelijke vijandelijke machten als de maan en de sterren nu overweldigd zijn, omdat ze bij de schepping aan het hemelgewelf zijn vastgeklonken. Hij zegt [3]): ,,The enemies are indeed divine powers, with whom Jahu has fought", en men vergelijke wat hij elders [4]) zegt: ,,The Moon and the Stars are the divine powers, now fastened to Jahu's bolwark, stronghold. They are the adversaries, enemy and avenger".

Tegen deze opvatting van De Boer bestaan verschillende bezwaren, waarop ook Eerdmans al wijst [5]). Het woord עז komt nagenoeg steeds in abstracte zin voor. Omgekeerd kan, in strijd met De Boer [6]) יסד zeer goed met een abstract object verbonden worden. In Psalm 119 : 152 slaat het suffix bij de qal van יסד op een abstract begrip: כי לעולם יסדתם ,,dat gij ze (nl. de מצות ,,geboden") voor eeuwig hebt vastgesteld."

We kunnen hier dus vertalen: ,,Gij hebt de grondslagen gelegd van kracht". Waar? De bedoeling kan m.i. in het verband moeilijk anders zijn dan bij de zo juist genoemde kinderen. Maar als bij hen reeds in hun jeugd de grondslagen van de kracht gelegd zijn, dan sluit dit ook in, dat die kracht op hogere leeftijd tot volle ontwikkeling komt. Immers waartoe dient die kracht? Om de vijand en wraakgierige te doen ophouden, om dus de tegenstanders Gods te verslaan niet alleen met het zwaard, maar ook met geestelijke wapenen. Uit het vermelden van het leggen van de grondslag van de kracht in verbinding met het daarvoor gestelde doel volgt dus dat de kracht bij de mens tot volle ontwikkeling komt. Wel is de mens ook dan nog een zwak wezen, wanneer men hem met andere schepselen als maan en sterren vergelijkt, maar zijn macht is dan

---

[1]) Zach. 4 : 9.
[2]) Vgl. ook Lindblom o.l. p. 6.
[3]) O.l. p. 176.
[4]) O.l. p. 178.
[5]) O.l. pp. 116 sq.
[6]) O.l. p. 176

tenslotte toch zo groot, dat hij deze ook uitoefent over een groot gedeelte van het dierenrijk.

Bij de hiergenoemde tegenstanders moet men dan volgens De Boer [1]) niet denken aan oorlog, ook niet aan ziektedemonen, maar aan hemelse machten. De gedachte evenwel dat deze bij de schepping zouden zijn vastgebonden, wordt nergens elders aangetroffen, waarop ook Eerdmans wijst [2]), evenmin als er in dat verband sprake is van het bouwen van een of ander bolwerk.

We kunnen daarom beter in overeenstemming met de meeste andere verklaringen hier de tegenstander, vijand en wraakgierige opvatten in de ruimste zin van allen die zich tegen Gods heerschappij verzetten op welk levensterrein ook. En we beschouwen het zo, dat de kracht die hier genoemd wordt, niet zozeer betrekking heeft op de *mond* der kinderen of zuigelingen, maar op de kinderen in het algemeen. Reeds in hun prille jeugd worden bij hen de grondslagen van de kracht gelegd om zich te kunnen verweren tegen alle God vijandige machten. Dit vers sluit dus wel nauw in gedachtengang aan bij het vorige, maar toch zonder daarmede een geheel te vormen.

Na vers 3*c* wordt gewoonlijk een rustpunt aangenomen. De Boer evenwel verbindt vers 4 onmiddellijk met vers 3. Zijn vertaling van dit gedeelte is [3]):

> „Thou hast established a bulwark because of Thy adversaries,
> to still Enemy and Avenger;
> for I have beheld Thy heavens,
> the work of Thy fingers,
> Moon and Stars which Thou hast fastened."

De Boer vat dus כי causaal op, en de werkwoordsvorm אראה als een imperfectum met verleden betekenis. Op zichzelf is dit natuurlijk mogelijk, maar daar wij de gehele gedachtengang van hem hier verwerpen, sluiten wij ons liever aan bij de gewone opvatting. We nemen dus een pauze aan tussen de verzen 3 en 4, en niet tussen 4 en 5, zoals De Boer doet, en we vertalen de beginwoorden van vers 4: „Wanneer ik Uw hemel bezie, ...wat is dan de mens?" Telkens is de *mens* dus in deze Psalm het voorwerp van beschouwing. De woorden van 4*a* nemen dan ook slechts een ondergeschikte plaats in en dienen enkel voor de vergelijking met de mens.

---

[1]) O.l. pp. 173 sq.
[2]) O.l. p. 117.
[3]) O.l. p. 190.

De vraag waarom hier in vers 4*b* alleen de maan en de sterren genoemd worden en niet de zon, vindt De Boer [1]) onoplosbaar. Inderdaad is dit hier vreemd. Zou de reden misschien deze kunnen zijn dat de zon reeds inbegrepen is in het eerste deel van vers 4: „wanneer ik de hemel bezie (overdag dus een heldere hemel met zonlicht of anders een bewolkte hemel zonder zon), wanneer ik de maan zie, wanneer ik dė sterren zie..."? De zon wordt hier dan niet met name genoemd omdat de zon voor de Oosterling vaak meer een gevoel van afkeer geeft door haar daar zo hevige warmte en felle licht. „Niets blijft verholen voor haar licht" [2]). Bij mensen wier voorvaderen misschien oorspronkelijk maanvereerders waren, kan deze gedachte nog gemakkelijk nawerken.

Tegen de opvatting van sommigen die hier een lied willen zien gedicht in de nacht [3]) verzet zich De Boer terecht [4]). Immers de maan en de sterren zijn niet tegelijk duidelijk zichtbaar. De sterren schitteren het meest wanneer de maan niet zichtbaar is. Het accent valt in deze Psalm niet in de eerste plaats op de schepping van de natuur, maar op de nietigheid en ook op de grootheid van de mens. De vermelding van de hemellichamen is slechts terloops en geheel ondergeschikt aan de hoofdgedachte. In overeenstemming met De Boer vertalen we כוננתה liever door „bevestigd" dan met Böhl door „geschapen".

Het overige gedeelte van de Psalm (de verzen 7–10) biedt geen bijzondere moeilijkheden. In vers 9*b* denkt De Boer bij de woorden עבר ארחות ימים aan de mens die de zeeën bevaart [5]), maar grammatisch is dit toch moeilijk te verdedigen. Het zou dan immers moeten aansluiten bij het suffix van רגליו in vers 7, dat bovendien veel te ver verwijderd staat. Beter is de gewone opvatting dat het, evenals de verzen 8*a*, 8*b* en 9*a* een verdere uitwerking is van כל uit vers 7, zonder rechtstreeks een bijstelling te zijn van דגי הים, daar het in dat geval pluralis moest zijn. De uitdrukking omvat hier, waarop Morgenstern [6]) wijst, niet de grotere zeemonsters, daar de mens daarover geen zeggenschap heeft, maar die vissen die geen schubben of vinnen hebben.

---

1) O.l. p. 181.
2) Ps. 19 : 7.
3) O.a. Böhl, o.l. p. 113.
4) O.l. p. 177.
5) O.l. p. 193.
6) O.l. p. 500.

Vers 10 is tenslotte een refrein, een herhaling van vers 2, en beide verzen omsluiten de rest van de Psalm.

Wanneer we het geheel overzien, dan wordt hier de mens in zijn verschillende levensstadia bezongen: in vers 3*a* als zuigeling en kind, in 3*b* als langzamerhand tot krachtig man opgroeiend, teneinde Gods tegenstanders te kunnen bestrijden. Wel is deze mens, vergeleken met de hemel, de maan en de sterren, zwak (vers 5), maar door zijn geest is hij naar Gods evenbeeld geschapen (vers 6*a*) en heerst hij over alle diersoorten en over een groot gedeelte van de schepping (verzen 7–9). De heerlijkheid van Gods naam komt dan ook in de mens het duidelijkst tot uiting.

Al ontveins ik me niet, dat ook tegen de hier voorgestane opvatting van deze Psalm bezwaren kunnen ingebracht worden, toch hoop ik dat hier een aannemelijke verklaring gegeven is van de verschillende moeilijkheden die we bij de lezing van Psalm 8 ontmoeten.

Mei 1948

PSALM 8:2 EN 3

DOOR

TH. C. VRIEZEN

Groningen

De bovenstaande studie van Dr Koopmans brengt er mij toe de opvatting, die zich bij mij heeft gevormd over de moeilijkheden van vers *2b* en 3 als proeve van verklaring aan te bieden. De vragen, die de tekst opwerpt, zijn van dien aard, dat niemand zijn exegese zal willen presenteren, anders dan als een proeve. De gedachte, dat de tekst corrupt is, krijgt de exegeet telkens weer te pakken, en tenslotte wil ik die niet geheel ontkennen, al schijnt mij toe, dat de tekst zich laat handhaven en zinvol laat begrijpen. 'k Ga hierbij, zoals de lezer zal zien, een andere weg dan de vorige bijdrage wijst; op grond van wat Dr Koopmans heeft gegeven, kan ik allerlei nieuwe litteratuur ter zijde laten. Allereerst merk ik op, dat de oude opvatting, zoals die in de St. V., en min of meer gewijzigd in de Vert. van het N.B.G. en van Böhl in T en U. voorkomt en ook in de nieuwe berijming van Ds Hasper wordt gegeven, mij niet zonder meer verwerpelijk voorkomt. Toch heb ik allerlei bezwaren, die het m.i. zeer gewenst maken, om andere wegen te zoeken; niet alleen moet de consonantenlezing van het verbum (*tena*) in vers 2 worden veranderd, maar ook is in vers 3 zeer problematisch de constructie: *jasad min* in de zin van: grondvesten uit... (*jasad* en *min* kunnen nauwelijks verbonden worden; de combinatie komt verder niet voor; wel met *al* en *be* of *le*; het beeld: grondvesten vanuit lijkt trouwens niet erg oosters, want de fundamenten worden niet in de grond gegraven, maar op de vaste bodem gezet; men fundeerde dus *al*). Een ander bezwaar is, dat de gedachte, die vers 3 uitdrukt volgens de genoemde vertalingen, feitelijk los hangt naast die van de gehele Psalm.

De volgende exegese tracht het vers in verband met de bedoeling van de gehele Psalm te verstaan; achteraf merkte ik, dat Gunkel — echter met niet minder dan zeven tekstwijzigingen, die volstrekt onnodig schijnen! — wat de idee betreft, ongeveer hetzelfde heeft opgemerkt als ik meen te moeten besluiten.

Naar mijn mening is in de Psalm géén enkele consonantenwijziging nodig, slechts één klinkerverandering (lees in plaats van *tena*, vers 2, de Piël-vorm); terwijl de mogelijkheid moet erkend

worden, dat de woorden *lema'an sorereka* uit vers 3 een toevoeging zijn. 'k Stel voor te vertalen:

2b Hetgeen uw heerlijkheid bezingt, meer dan de hemelen,
3a (*is*, of: komt voort) *uit de mond van kinderen en zuigelingen.*

Deze constructie is niet zeer gewoon, (ook vers 5 is — hoewel zeer lucide — ongewoon), maar niet onmogelijk; ze is wel jong. Zij begint met een zelfstandige relatiefzin (vgl. Gesenius–Kautzsch: Grammatika[28] § 138e); een dergelijke relatieve zin heeft als nazin meestal een verbaalzin, vgl. de voorbeelden in § 138 e. f. genoemd. Toch is m.i. de constructie niet uitgesloten, dat op deze relatiefzin als voorzin een nominale zin als hoofdzin volgt. Allereerst blijken telkens bij allerlei constructies de verbale en de nominale zin elkaar af te wisselen, zie b.v. Grammatika § 159; maar bovendien kan gewezen worden op Jes. 47 : 15, waar een bijna gelijke constructie als boven bedoeld voorkomt: „Zó zullen zij voor u zijn: degenen, waarvoor gij moeite doet, waarmee gij vanaf uw jeugd verkeerd hebt, zullen allen een eigen kant uit vluchten, er zal voor u geen helper zijn."

Het schijnt mij niet juist met L. Köhler [1]) en anderen (zie B. H. [3]) de tekst in dit vers te wijzigen; de woorden in Jes. 47: „Zó zullen zij voor u zijn", zijn wel met nadruk voorop geplaatst — en hierdoor is de constructie van de zin inderdaad wat ongewoon geworden, maar ze is niet onmogelijk. De onderwerpszin, die met *ašer* begint, wordt later door twee parallele (asyndetisch verbonden) hoofdzinnen opgevangen, welke men beide (in elk geval de laatste zeker) een nominaalzin zal kunnen noemen. Goede voorbeelden zijn verder nog: Pred. 7 : 28 en 5 : 17, die wij nu niet nader uitwerken. Zo is ook Psalm 8 : 2 en 3*a* een nominale zin, waarvan het subject door een zelfstandige relatiefzin wordt gevormd. Dan moet vers 3*b* of een nieuwe zin vormen of een relatiefzin, die zonder nota relationis aan de eerste zin is toegevoegd; wij slaan deze vertaling voor:

3*b* *Gij verleent* (daaraan of het) *kracht met het oog op uw tegenstanders,*
zoodat het vijand en wraakgierige doet ophouden (*murw maakt*).

Gij verleent kracht. Zooals Eerdmans (O.T. S., V t.p.) nog weer eens duidelijk heeft gemaakt, kan *jasad* een symbolische betekenis hebben: bereiden. Men verwacht dan echter wel een *le* als aanduiding van degene, voor wie men iets bereidt. Hier is echter het be-

---

[1]) Deuterojesaja stilkritisch untersucht 1923, S. 33.

langhebbende voorwerp ongenoemd, zodat het meest waarschijnlijk is, dat deze zin in een zeker relatief verband staat met de voorafgaande; tenzij men zou willen veronderstellen, dat door haplografie eenmaal voor *lema'an* het woord *lo* was weggevallen; dit is echter volkomen onnodig. De kracht, die verleend wordt, wordt wel niet aan de kinderen, maar aan wat uit hun mond komt, aan datgene wat Gods heerlijkheid bezingt, toebedeeld. M.a.w. de auteur, die het lied der kinderen of het zoete gebabbel der zuigelingen als Godverheerlijkend kent, weet dat dit alleen te danken is aan God, die het zo krachtig doet zijn; ja niet alleen verheerlijkt het God, maar het kan gebruikt worden door Gods kracht om vijandschap te ontwapenen. God kan het schijnbaar zwakste, het meest tere in Zijn dienst nemen om mensenharten, die vijandig, ja lang haatdragend tegenover elkander staan, te vermurwen. De dichter (of glossator) ziet hierin een teken van Gods genade, dat voor de tegenstanders Gods, de goddelozen, een waarschuwing kan inhouden; nl. het laat hun zien, hoe gemakkelijk God heerst en tegenstand kan opheffen.

Voor de dichter is de kracht, die van het tere, onbeschermde, zwakke in het leven kan uitgaan, een wonder Gods, dat hij heeft ervaren. Het hoogste op aarde is het kinderwoord, ja zelfs het gekraai van de zuigeling, dat voor des dichters besef het schoonste lied aan de Schepper zingt, en krachten openbaart, welke men niet zou vermoeden — Hij heeft er iets van begrepen wat Paulus later moest leren: Mijn kracht wordt in zwakheid volbracht. Deze prediking is aan het O.T. niet vreemd, men denke aan 1 Kon. 19 : 12 (het suizen van de stilte als bewijs van Jahwe's aanwezigheid), aan Jes. 30 : 15: de stilheid als middel tot kracht; denken wij verder aan Zach. 4 : 6 en 9 : 9, vooral aan Pred. 4 : 13; misschien mag men met Gunkel ook herinneren aan kinderfiguren uit de geschiedenis: Samuël, David e.d.; dezelfde schrijver wijst naar een laat-joods verhaal in *Sota* 30*b*; (waar verhaald wordt, dat zuigelingen een loflied zongen bij het doortrekken door de Schelfzee). Men kan nog denken aan Luc. 1 : 41; trouwens ook uit verhalen als Gen. 25 : 22 blijkt, dat kinderen, zelfs vóór de geboorte, toch eigenlijk al volledige „oerbeelden" zijn van wat ze later worden (Hos. 12 : 4).

Daarna gaat de dichter over tot het bezingen van het andere wonder: dat God de mens, die — gezien in het grote geheel van de kosmos — een niets is (4, 5), zulk een hoge plaats geeft in het

wereldgeheel, nl. dat Hij hem alle ding aan zijn voeten heeft onderworpen! De overgang (in vers 6 — het onvoorbereide imperf. consec!) ligt in de woorden: *Toch* hebt gij hem bijna goddelijk gemaakt...

De Psalm is een lied van verwondering, niet over de heerlijkheid van de natuur, noch over de betekenis van de mens in de eerste plaats, maar over de genade Gods, Die zo groot een ding deed, dat Hij de kleine mens met zulk een macht bekleedde. Het is onbegrijpelijk, dat Gunkel naar aanleiding van de laatste verzen spreken kan (met Staerk) van de „ongebroken cultuurvreugde" van de oudheid, die hier openbaar wordt. Hier is de vreugde aan de natuur niet ongebroken, maar gave, geheel en al genade, zoals Gunkel ook verder begreep. (Ook bij Duhm vindt men met enige nadruk gewezen op het *Staunen* van de mens daarover). De Psalm spreekt de verwondering uit van de dichter over zulk een onbegrijpelijke goedheid van de grote God voor de mens, zodat Zijn naam geprezen moet worden door de mens! Op deze wijze passen de beide delen vs 2 v. en 4 vv. bijeen; het zijn twee uitwerkingen van hetzelfde thema.

Indien bovenstaande lezing van de tekst als juist kan gelden, dan behoeft er geen enkele consonant veranderd te worden. De constructie van de zin doet ons denken aan jongere poëzie, waarin alleen parallelen daarbij kunnen worden gevonden (ook de comparatief met *al* is jong, vgl. Pred. 1 : 16). De inhoud, die zeer duidelijk, met name in het laatste deel, herinnert aan Gen. 1, wijst trouwens ook in dezelfde richting van na-exielische psalmendichting. Het lied heeft een lerend karakter.

Tenslotte geven wij nog eens de volledige tekst met titel van de hymne:

Gods hoge heerlijkheid het grootst in Zijn wondere genade voor het nietige mensenkind (in het kleine leven en het kosmische geheel):

2. Jahwe, onze Heer, hoe majestueus is uw naam op de ganse aarde! Hetgeen uw heerlijkheid bezingt, méér nog dan de hemelen,
3. (Komt voort) uit de mond van kinderen en zuigelingen — waaraan Gij zulk een kracht verleent (met het oog op uw tegenstanders), dat het vijand en wraakgierige murw maakt.
4. Zo wanneer ik Uw hemelen zie, het werk Uwer vingeren, maan en sterren, die Gij een plaats hebt aangewezen...

5. Wat is dan de mens, dat Gij hem gedenkt, en het mensenkind, dat Gij acht op hem geeft?!
6. Toch hebt Gij hem maar weinig minder gemaakt dan een goddelijk wezen, en met eer en heerlijkheid hem gekroond!
7. Gij doet hem heersen over het werk Uwer handen, alles hebt Gij aan zijn voeten onderworpen:
8. schapen, runderen altezamen, ja ook de wilde dieren,
9. de vogels des hemels en de vissen der zee, hetgeen de paden der zeeën doortrekt!
10. Jahwe, onze Heer, hoe majestueus is Uw naam op de ganse aarde!

CIVIS ROMANUS SUM[1])

DOOR

H. ROSIN

Batavia

I

Wij weten, dat de Apostel Paulus een Romeins burger was. Maar met het weten alleen zijn wij er nog niet. Vragen wij dus verder, wat wij er aan hebben, dat wij dit geleerd hebben en nu weten. Is het meer dan een interessant detail uit het leven van Paulus, juist geschikt om het beeld van dit leven voor ons nog een beetje kleuriger en aanschouwelijker te maken? Is het meer dan toeval, dat wij dit weten? Men zou er over kunnen twisten, inhoeverre men hier van toeval spreken kan. Ik bedoel het zo: Het is b.v. toeval en heeft verder, voor ons geloof en getuigenis, niets te betekenen, dat wij uit het reisbericht van Lucas in Hand. 27 en 28 terloops ook allerlei over de antieke zeevaart te horen krijgen. Een oudheidkundige zou hier grotere belangstelling tonen dan een theoloog, die moet kunnen onderscheiden tussen wat voor hem — als theoloog dus — hoofdzaak dan wel bijzaak is. En wat is nu dat Romeinse burgerschap van Paulus voor de theoloog? Bijzaak of hoofdzaak? Ik meen, dat het geen bijzaak is.

Dit blijkt duidelijk uit het verband, waarin wij van Paulus' burgerschap lezen, namelijk ten eerste in Hand. 16 in de geschiedenis van Paulus' en Silas' gevangenschap te Philippi en ten tweede in Hand. 22, in verband met zijn hechtenis te Jeruzalem (Hand. 16 : 35–39 en 22 : 23–29). Ten onrechte heeft men zich er over verwonderd, dat Paulus bij zijn beroep op de keizer (Hand. 25) niet een derde maal op zijn Romeins burgerrecht teruggreep. Dat hij dit bezat, was immers door Claudius Lysias uitdrukkelijk aan Felix meegedeeld (Hand. 23: 27) en is in de volgende ontwikkeling van het proces geen ogenblik vergeten. Integendeel, het is de niet uitgesproken voorwaarde en vooronderstelling van het beroep op de keizer en van het zo belangrijke feit, dat de apostel der heidenen tenslotte als een gevangene naar Rome, naar Rome als een gevangene kwam. [2])

---

[1]) Deze rede werd, behoudens enkele wijzigingen, aldus uitgesproken bij de sluiting van de cursus 1947–'48 aan de Hogere Theologische School te Batavia op 11 Mei 1948.

[2]) Zie ook N. G. Veldhoen, *Het Proces van den Apostel Paulus*, Alphen aan den Rijn 1924, blz. 101 e.v.

Hebben wij zoeven vastgesteld, dat Paulus zich op twee beslissende momenten een Romeins burger noemt, dan moeten wij ook de andere kant zien, namelijk dit, dat hij van zijn burgerrecht — zover wij het kunnen weten — alleen hier gebruik maakt en het op andere even belangrijke momenten verzwijgt. Op geen andere plaats komt dit ook maar ter sprake, ook niet in Romeinen. Men begrijpt het tenslotte, dat hij tegenover de Joden niet als Romeins burger kon optreden. Men begrijpt ook, dat het blijkbaar nooit nodig was, om dit tegenover de medegelovigen te doen — ofschoon Paulus sommige zijner betogen, b.v. over aards en hemels burgerrecht (Phil. 3 : 20) of over de verhouding van kerk en staat (Rom. 13), zeer wel met het feit van zijn Romeins burgerschap had kunnen illustreren. Hij heeft het niet gedaan. Hij heeft alleen in de twee genoemde gevallen, tegenover Romeinse ambtenaren, zij incognito in dezen opgegeven. En dat hij dit tegenover heidenen niet vaker doet, is moeilijker te begrijpen. Men kan niet ontkennen, dat hij zijn burgerrecht slechts spaarzamelijk, maar dàn ook krachtig en doelmatig in het geding brengt.

Hoe aarzelend Paulus hierbij te werk gaat, zien wij met verbazing in Hand. 21, bij zijn gevangenneming door de Romeinse overste: Paulus staat daar boven aan de trap van de burcht Antonia; beneden schreeuwt de menigte: Weg met hem! Zijn enige bescherming: Romeinse soldaten en twee zware ketenen. Plotseling een kort gesprek met de overste om verlof voor een toespraak tot de Joden te verkrijgen. Uitdrukkelijk wordt hem de vraag gesteld: „Zijt gij dan niet de Egyptenaar, die dezer dagen oproer maakte en de vierduizend bandieten deed uittrekken naar de woestijn?" (Hand. 21: 38). En uitdrukkelijk geeft hij het antwoord op deze indirecte vraag naar naam, afkomst en status in maatschappij en staat: „Ik ben een Jood uit Tarsus, burger van een welbekende stad in Cilicië" (Hand. 21 : 39) — „een niet onvermaarde stad" zegt de Statenbijbel, daarmee letterlijk vertalend de uitdrukking van de bescheiden trots, die een goede burger van een goede stad mag hebben. Maar weer eens heeft Paulus zijn *Romeins* burgerrecht schijnbaar vergeten; want het burgerrecht van Tarsus had destijds nog niets te maken met de civitas Romana. Men was als burger van Tarsus niet eo ipso ook Romeins burger, zoals dit b.v. in de kolonie-stad Philippi het geval was. Het is hier dus merkwaardig genoeg, dat Paulus nu niet de gelegenheid waarneemt, om zich al dadelijk tegenover Claudius Lysias te legitimeren als civis Romanus, waar-

door hem veel van wat gevolgd is zou zijn bespaard gebleven. Echter eerst na zijn toespraak tot de Joden, eerst na het herniewde geschreeuw van het volk, eerst nadat Lysias bevolen had, ,,hem onder geseling in verhoor te nemen'', eerst ,,toen men hem met de riemen in de houding strekte'', zeide Paulus — eindelijk! — tot de hoofdman, die erbij stond: ,,Moogt gij een Romein, en dat zonder dat hij een vonnis heeft, geselen?'' (Hand. 22 : 25).

II

Daarmee staan wij reeds midden in de vragen, die hieromtrent oprijzen: Waarom niet vroeger? Waarom ,,überhaupt''? Laten wij dan niet te voorbarig zijn met de conclusie, dat Paulus dus gewacht heeft tot op 't laatste nippertje, toen bleek, dat hem niets anders meer voor de schandelijke, vernederende en smartelijke geseling kon redden, dan zijn Romeins burgerrecht. Dat hij dus dit burgerrecht tot een soort talisman, tot Aladins wonderlamp, tot een toverstaf zou hebben gemaakt. Met deze romantische opvatting komt men in niet geringe verlegenheid. Men mag het geweldig vinden: plotseling deze onthulling en bevrijding — doch die bevrijding was niet bepaald volmaakt. En hij, die Paulus heeft leren zien als de Apostel, begint zich tenslotte misschien wel even voor hem te schamen. Hij kan het niet rijmen met dat andere beeld: Het beeld van een Paulus, die voor geen lijden terugschrikt en zelfs begeert om Christus' wil te sterven. ,,Hoe kan deze man opeens zulke wereldlijke middelen gebruiken om zich te redden? Waar is nu zijn vertrouwen op God, zijn geloof? Is dit niet menselijk, al te menselijk? Volgens Handelingen slechts twee keer gebeurd en juist twee keer te veel.'' Zo slaat de romantische bewondering om in een moralistische teleurstelling, al naar het ideaal, dat wij ons maken: ,,Hier kunnen wij dus in ieder geval niets van Paulus leren!''

Is echter langs deze weg het waarachtige wezen van Paulus' beroep op zijn Romeins burgerschap werkelijk te grijpen? Laten wij dan de proef op de som nemen en nagaan, inhoeverre een dergelijke exegese bruikbaar is, om niet alleen de ene (Hand. 22 : 25) maar ook de andere (Hand. 16 : 37) civis-Romanus-plaats voldoende te verklaren. Wij zullen spoedig zien, dat zij die proef niet kan doorstaan. Een uitlegging, die het vanzelfsprekend vindt, dat Paulus zijn burgerrecht in een soort noodweer deed gelden, kan aan de problemen van Hand. 16 niet beantwoorden. Want deze plaats komt precies overeen met 2 Cor. 11 : 24, waaruit blijkt, dat zijn

Romeins burgerrecht Paulus niet heeft kunnen bewaren voor het vijfmaal ondergaan van de veertig-min-één-slagen, toegebracht door de Joodse kerkelijke autoriteit, noch voor het driemaal gegeseld worden met de roede door de heidense overheid. In Hand. 16 : 22–23 staat immers, dat Paulus en Silas in de Romeinse kolonie-stad Philippi zonder vonnis gegeseld *werden* en vele slagen *ontvingen*. Bij deze gelegenheid *probeerden* zij niet eens, de rechten als Romein naar voren te brengen. Misschien was er geen tijd voor in heel dat tumult, misschien ook hadden zij goede redenen, om dit juist niet te willen doen. Zo lieten zij geduldig alle lijden over zich gaan en verdedigden zich geenszins tegen het onrecht, dat men hun aandeed. Lovende en prijzende zaten zij in de binnenste kerker, de voeten in het blok gesloten. Voor hun bevrijding bleek geen Romeins burgerrecht nodig: Deze kwam omstreeks middernacht in de gestalte van een zware aardbeving, een beeld en gelijkenis niet alleen, maar ook een uitloper en werktuig van die kracht, die Jezus van de doden had opgewekt, waardoor Hem alle macht gegeven is in hemel en op aarde (Matth. 28). Mensen, die toebehoren aan een Heer, die zulke krachten ter beschikking heeft, zijn niet meer aangewezen op de geldendmaking van een armzalig aards burgerrecht, ook al is het 't Romeinse, om zich daardoor te redden en te bevrijden. Op grond daarvan waag ik het in een eerste stelling hetgeen volgt te beweren:

> *In gevallen dat het tot eigen voordeel zou geweest zijn, heeft de Apostel Paulus zijn Romeins burgerschap niet in 't geding gebracht. En: wanneer hij dit wel deed, geschiedde zulks niet voor eigen voordeel.*

De „egoistische" uitlegging kan namelijk niet verklaren, wat nu verder is gebeurd: De gevangenbewaarder heeft zich bekeerd. Paulus en Silas zijn al half vrij. Zij zijn uit de kerker in het huis gekomen en wachten daar op de morgen. „En toen het dag was geworden, zonden de hoofdlieden (de „praetores") de boden (de „lictores") om te zeggen: Laat die mensen vrij. En de bewaarder deelde dit bericht aan Paulus mede: De hoofdlieden hebben doen weten, dat gij moet vrijgelaten worden; vertrekt dan nu en gaat heen in vrede. Maar Paulus zeide tot hem: Zij hebben ons, hoewel wij *Romeinen* zijn, zonder vorm van proces in het openbaar gegeseld en in de gevangenis gezet, — en willen zij ons nu ongemerkt er weer uitzetten? Geen sprake van; laten zij zelven komen en ons er uit leiden" (Hand. 16: 35–37). Een man, die allereerst aan zichzelf denkt, zou nauwelijks

zo kunnen handelen. Zulk een zou blij zijn vrijgelaten te worden en niet nog langer willen gevangen zitten. Of spreekt hier misschien niet toch de menselijke trots, de gevoeligheid, de wraak, de vergelding: „Nu willen wij u eens tonen, wat wij zijn en kunnen!" En — zouden wij het Paulus kunnen verwijten, als hij soms ook een beetje aan zijn eigen eer en rehabilitatie en daarmede toch ook aan de rehabilitatie van zijn ambt, ja zelfs van het evangelie dacht? Was het dan misbruik, het Romeinse burgerschap daarvoor te gebruiken?

Het lijkt mij in dit verband van enig belang, dat ook een theologisch onbevangen man als Theodor Mommsen [1]), de grote kenner van het Romeinse recht en de Romeinse geschiedenis, bij een dergelijke verklaring zich niet heeft kunnen neerleggen. En zulks ondanks zijn scherpe blik voor de zwakke zijden van Paulus — werkelijke of vermeende — en niettegenstaande zijn indruk, dat de procesverslagen van Lucas in 't bijzonder en diens berichten over Paulus in 't algemeen van een „den Umständen nach fast befremdenden Ehrlichkeit" zijn. Paulus' gedrag te Philippi vond hij volkomen onbegrijpelijk en onzinnig, zodat hij dit hele verhaal eenvoudig niet wilde geloven: „Dagegen erhebt sich gegen den Bericht über den analogen Vorgang in Philippi das Bedenken, dass Paulus erst nach vollzogener Execution sein Bürgerrecht geltend macht, wodurch die Erzählung in der That widersinnig wird..." Er bestaan voor hem nog andere redenen, om deze geschiedenis als onhistorisch te verwerpen, maar de klemtoon ligt kennelijk op het „onzinnige" ervan. Mommsen heeft blijkbaar in de gehele Romeinse wereld, die hij zo goed kende, geen analogie aan deze houding van Paulus gevonden, en hij kon zich geen redenen indenken, die daartoe zouden hebben geleid. Tot dit fiasco heeft de utilitaristisch-egoistische opvatting van deze plaatsen, die ook achter de critiek van Mommsen staat, tenslotte noodzakelijk moeten komen.

Men heeft het dus met een andere — met de „altruistische" uitlegging geprobeerd. Dit is natuurlijk de opvatting, welke een moreel denkend theoloog, die Paulus' eer wil redden, beter betaamt. Men vindt haar dan ook in oudere en nieuwere theologische commentaren. Volgens deze uitleggers doet Paulus dit alles, om daardoor de jonge gemeente van Philippi voor soortgelijke aanvallen te be-

[1]) Th. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, 1901. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.) Zie spec. S. 211.

waren. „Nur um ihretwillen hatte er ja das römische Bürgerrecht herausgekehrt, ebenso wie er auch um ihret- und seiner Botschaft willen — nicht lediglich um der besessenen Magd willen — den *πύθων* ausgetrieben hatte. Er war nachts zwischen den Gefängnismauern dem Himmel nahe und gewahrte am hellen Tage auf der Strasse die Anläufe der Hölle; gerade darum aber wusste er die einzelnen irdischen Handlungen sorgsam nach ihrem Wert für die „Erbauung" der christlichen Gemeinde abzumessen." Dat is b.v. de mening van Bauernfeind in een commentaar van 1939 [1]). In deze verklaring is dus het fijnere, het collectieve egoisme in de plaats van het grove, persoonlijke getreden. Ik betwijfel zeer, of de uitlegging daardoor beter geworden is. Met welk recht kon Paulus van zulk een actie of van een dergelijke manoeuvre succes voor de toekomst verwachten? Hoe kon hij dat, wat hij te Philippi met zoveel pathos deed, überhaupt pragmatistisch doen, ten opzichte van een te verwachten succes of voordeel voor de gemeente, de kerk? Het heerlijke, krachtige, levende van deze daad is aldus bezien volkomen verdwenen. Dan beter nog Mommsen met zijn radicaal ontkennen van zulk een onmogelijk gebeuren! Dit is dus mijn tweede stelling:

De mening, als zou Paulus in Philippi ten bate van de toekomstige veiligheid van de gemeente zijn burgerrecht naar voren hebben gebracht, moet worden afgewezen.

III

Wij hadden tot nu toe te maken met pogingen, om de houding van Paulus tegenover de heidense overheid in Philippi psychologisch te verklaren. Als wij de werkelijke zin van onze tekst willen benaderen, moeten wij echter van dergelijke gissingen afzien. Wij hebben ons dan uitsluitend te houden aan deze tekst zelf. Wij vragen dus allereerst niet: Uit welke redenen en motieven heeft Paulus dit misschien gedaan? (Waarbij wij dan Paulus met onze psychologische maatstaven pogen te doorgronden en te begrijpen.) Wij vragen evenmin naar verborgen doeleinden, die Paulus misschien zou kunnen gehad hebben. Wij laten ons eenvoudig door de tekst zelf zeggen, wat er als gevolg van deze beslissing van Paulus werkelijk gebeurd is, en proberen op deze wijze de feitelijke betekenis en functie van zijn handelingen voor kerk en wereld te begrijpen.

[1]) Otto Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1939, S. 211. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament.)

Welnu, wat is er geschied? De tekst spreekt duidelijk: „En de boden brachten deze woorden over aan de hoofdlieden. En dezen werden *bevreesd*, toen zij hoorden, dat het Romeinen waren..." (Hand. 16 : 38). Dezen werden bevreesd! Precies hetzelfde geschiedt in het analoge gebeuren met Lysias: Hand. 22 : 29 lezen wij: „Dadelijk hielden dan zij, die hem gerechtelijk moesten onderzoeken, op; en ook de overste werd *bevreesd*, nu hij bemerkte, dat hij een Romein was en hij hem had laten binden." In Hand. 23 : 10 staat verder: „En toen er grote tweedracht ontstond, *vreesde* de de overste, dat Paulus door hen zou worden verscheurd, en hij liet de soldaten komen om hem uit hun midden weg te halen en naar de kazerne te brengen." Dus: *φόβος* is er ontstaan, en dit is de betekenis van Paulus' „manipulatie" met zijn Romeins burgerrecht: *φόβος* namelijk voor de overheid, ontzag tegenover de staat, in concreto voor de hogere instantie: Lysias vreest Felix, de stadrechters van Philippi vrezen de stadhouder van Macedonië. „Wen Paulus sein Recht klagend gegen sie verfolgte, drohte ihnen Bestrafung durch den Statthalter der Provinz". [1]) Wij staan aldus in dezelfde gedachtensfeer, die wij ook uit Romeinen 13 kennen: „Want de oversten zijn niet tot eene vrees (*φόβος*) den goeden werken, maar den kwaden. Wilt gij nu de macht niet vreezen (*φοβεῖσθαι*), doe het goede, en gij zult lof van haar hebben, want zij is Gods dienares, u ten goede. Maar indien gij kwaad doet, zoo vrees (*φοβοῦ*); want zij draagt het zwaard niet tevergeefs, want zij is Gods dienares, een wreekster tot straf dengene, die kwaad doet... Zoo geeft dan een iegelijk, wat gij schuldig zijt, schatting wien gij de schatting, tol wien gij den tol, vreeze wien gij de vreeze (*τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον*), eere wien gij de eere schuldig zijt." (Rom. 13 : 3–4, 7, volgens de Statenbijbel, welks letterlijke vertaling het doorlopende thema van de „vrees" duidelijk naar voren brengt.) Herstel van de staatkundige autoriteit, van de eerbied voor het gezag, van het recht van de burger is de eenvoudige, directe, onmiddellijke zin van Paulus' actie, welke dus is een zuiver politieke handeling, maar politiek als godsdienst begrepen. Mijn derde stelling is daarom:

Paulus heeft zijn Romeins burgerrecht nooit voor zichzelf en nooit direct voor de kerk, maar uitsluitend ten gunste van de Romeinse staat zelf gebruikt. Juist daarmee heeft hij zich een ware staats-

---

[1]) Adolf Schlatter, *Erläuterungen zum Neuen Testament: Die Apostelgeschichte*, Calw & Stuttgart 1902, blz. 253.

burger betoond, en op deze wijze gaf hij „den keizer wat des keizers' was (Matth. 22 : 21). Hij gaf letterlijk aan de keizer terug, wat hij van de keizer ontvangen had!

IV

Laten wij dit nader verklaren. Het Romeinse burgerrecht was niet een algemeen recht van iedereen. De civis Romanus was geen citoyen (laat staan een „wereldburger"). Dit recht was een voorrecht. Oorspronkelijk het voorrecht te behoren tot een exclusieve gemeenschap, die over anderen heerst. Ook al had het in Paulus' tijd niet meer zo veel te betekenen, het was toch nog een duidelijk voorrecht. Nog gold, wat Cicero tegen Verres met klem uitroept: „Facinus est, vinciri civem Romanum; scelus, verberari; prope parricidium, necari: quid dicam in crucem tollere?" [1]) Cicero beweert dus tegenover „een vijand van het recht van de burgers", dat het een misdaad was, een Romeins burger te boeien, te geselen, wegens moord ter dood te brengen, om niet te spreken van kruisiging. In onze samenhang interesseert in 't bijzonder, wat Cicero over de „onschendbaarheid van het lichaam van iedere Romeinse burger" (inviolatum corpus omnium civium Romanorum) zegt: „Porcia lex virgas ab omnium civium Romanorum corpore amovit: hic misericors (zijn tegenstander Labienus) flagella retulit. Porcia lex libertatem civium lictori eripuit: Labienus, homo popularis, carnifice tradidit." [2]) Sedert de lex Porcia (zo genoemd naar M. Porcius Cato Maior) „de rug der burgers in bescherming" [3]) had genomen, mocht dus geen burger meer met slagen gestraft worden. „Die im wesentlichen vollständige Untersagung derselben (der Rutenstrafe) geht zurück auf einen von dem älteren Cato bewirkten Volksbeschluss... Der Verstoss gegen dieses Bürgerprivilegium wird in älterer Zeit mindestens die Injurienklage begründet haben; die caesarische Gesetzgebung hat weiter... die Geisselung oder Folterung des römischen Bürgers als schwere Vergewaltigung criminell bestraft." [4])

Wat doet nu Paulus, als hij zich op dit voorrecht beroept? Het zou — ook vanuit dit oogpunt bekeken — wel begrijpelijk, maar niet helemaal sympathiek zijn, als Paulus een privilege, dat hij

---

[1]) Cicero, *in Verr.* V, 66.
[2]) Cicero, *pro Rab. ad pop.* 4.
[3]) Veldhoen, *Het Proces van den Apostel Paulus*, blz. 34.
[4]) Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, S. 47. (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft, I, 4.)

zonder eigen verdienste van zijn vader (met zijn geboorte) ontvangen had, voor zijn persoonlijk welzijn had willen gebruiken, hetgeen Paulus — wij hebben dit nu wel al gezien — hier echter juist niet doet. De geldendmaking van dit voorrecht betekent veeleer, dat hij daarmede *het Recht* opricht. Want dit voorrecht is een recht. Niet iedereen staat binnen dit recht. Er is nog geen sprake van rechtsgelijkheid. Maar binnen dit recht bestaat een zekere relatieve bescherming tegenover daden van geweld en volstrekte rechteloosheid. Doordat Paulus die rechten, die hij heeft, verdedigt — nota bene niet tegen zwakkeren, maar sterkeren, en niet voor zichzelf of voor de christelijke gemeente, maar voor de stad Philippi — verdedigt hij dat stukje recht, dat in de Romeinse staat verwerkelijkt was. Hij stelde zijn voorrecht in dienst van het Recht als zodanig.

V

Laten wij nu bezien de situatie, waarin, en de manier, waarop dit gebeurde:

1. Paulus vertoeft in Colonia Augusta Julia Philippi, de beroemde veteranen-stad, waar vooral Romeinen wonen en iedereen zich Romein voelt. Door een goede daad, het uitdrijven van een waarzeggende geest uit een slavin, had Paulus zich de eigenaars van dat meisje tot vijanden gemaakt. Zij hadden een bron van inkomsten door deze genezing verloren. Nu maken zij een antisemitische oploop met de bekende gevolgen. Daarbij schreeuwen zij: „Deze mensen brengen onze stad in rep en roer, daar zij Joden zijn, en zij verkondigen zeden, die wij als Romein niet mogen aanvaarden of volgen." (Hand. 16 : 20–21). Het: *Wij Romeinen!* is dus de leuze van deze actie.

2. De *Joden* Paulus en Silas lijden met geduld en zelfs met blijdschap het onrecht, hun aangedaan. Zo zijn zij eerst zwijgend, dan zingend getuigen van de lijdende Koning van Israël. De macht van die Koning wordt openbaar in de wonderen van deze nacht. Maar het lijkt mij een verkeerde uitlegging te zijn, wanneer de beroemde Codex Bezae Cantabrigiensis, ook Codex D genoemd, die bijna een eigen text van Handelingen geeft, in vers 35 inlast, dat de stadrechters de volgende ochtend bij elkaar gekomen waren op de marktplaats en in verband met de herinnering aan de nachtelijke aardbeving *vrezende* [1]) de dienaren naar Paulus en Silas stuurden, om

[1]) D schrijft reeds hier ἐφοβήθησαν. De ware betekenis van het ἐφοβήθησαν van vers 38 wordt daardoor natuurlijk verduisterd. D heeft dit ἐφοβήθησαν niet begrepen.

hen vrij te laten. Dat gaat ver boven de echte tekst uit: op deze wijze ontstaan legenden. De macht en heerlijkheid van Jezus Christus blijft immers de macht en heerlijkheid van de lijdende, de verborgen Koning van Israël. Dat hij ook daar buiten heerst, is wel waar, maar het is alleen daar binnen bekend, waar Paulus en Silas met nieuw gedoopten verblijd aan tafel zitten.

3. Door de wetenschap, dat Christus ook buiten de kerk regeert, is Paulus gemachtigd en verplicht, in deze tweede kring niet alleen zendeling, maar juist als dienaar van Jezus Christus ook actief, d.w.z. kritisch meewerkend staatsburger te zijn. Men vergelijke, wat Karl Barth over de verhouding van deze twee kringen met hetzelfde centrum in de theologische studies ,,Rechtfertigung und Recht'' [1]) en ,,Christengemeinde und Bürgergemeinde'' [2]) schrijft. Opnieuw heeft Codex D Lucas verkeerd begrepen, wanneer hij (Hand. 16 : 39 D) met veel woorden vertelt, hoe de *στρατηγοί* met talrijke vrienden naar de gevangenis kwamen en zich verontschuldigden, zeggende: ,,Wij kenden uw verhoudingen niet en wisten niet, dat gijlieden *ἄνδρες δίκαιοι*, rechtschapen mensen, zijn.'' Daarom gaat het hier juist niet in de eerste plaats. Het gaat Paulus om het rechtsgeding, om de procedure van een proces. Derhalve spreekt hij juist niet van *zijn* rechtvaardigheid en heft ook zijn incognito [3]) als christen niet op. Veelmeer spreekt hij hier als Romein tot Romeinen over hun gemeenschappelijk recht. Tegenover het ,,Romani sumus!'' van de trotse Philippensen plaatst hij het ,,Romani sumus!'' van zichzelf en van Silas-Silvanus, van twee Joden, die de rechten en voorrechten van de civitas en pax Romana dankbaar en verantwoordelijk genieten. Hij herinnert de onrechtvaardige rechters en regenten aan het eigen beter weten. Hij appelleert van de overheid, die slecht geinformeerd is (niet zonder schuld en door grote nalatigheid tegenover de eigen wetten), op de overheid, die beter geinformeerd moet zijn. Maar hij veronderstelt noch vordert hier de gehoorzaamheid des geloofs.

4. De bestaande, heidense wetten hadden dat, wat er gebeurd is, niet kunnen doen verwachten. Wel overeenkomstig het wezen van de natuurlijke en boze mens was de opstand tegen die twee losgebroken, waren antisemitische slagwoorden gevallen, had men Paulus en Silas in het openbaar zonder verhoor laten geselen. Dit was

---

[1]) In ,,*Eine Schweizer Stimme 1938–1945*'', Zollikon-Zürich 1945.
[2]) *Theologische Studien*, Heft 20, Zollikon-Zürich 1946.
[3]) Zie Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 38 en 42.

echter in strijd met de wetten van deze plaats zelf en Paulus kon zich dus op deze wetten beroepen. Wanneer nu Codex D Paulus laat zeggen (in vers 37), dat zij *onschuldig* werden geslagen, dan gaat ook dit *ἀναιτίους* evenals het reeds genoemde *δίκαιοι* volkomen aan de zin van de oorspronkelijke tekst voorbij. Paulus zegt namelijk niet meer en niet minder dan:

a. dat zij geslagen werden;
b. dat dit in het openbaar, met staatsgezag gebeurde;
c. dat zij dit moesten ondergaan als *ἀκατάκριτοι.*

En dit laatste is inderdaad het kritische, beslissende woord, dat behalve hier in het Nieuwe Testament alleen nog in Hand 22 : 25 voorkomt, waar zich dezelfde situatie een weinig anders herhaalt. Dit woordt verbindt de twee plaatsen, die handelen over het Romeinse staatsburgerschap van Paulus. Het laat ons dan ook deze twee plaatsen in hetzelfde licht zien en op dezelfde wijze uitleggen. *'Ακατακρίτους* hebben zij hen gegeseld! Dat wil zeggen: zonder de beschuldigden gehoord te hebben, zonder een ordelijke procedure, zonder uitspraak en vonnis. Dit betekent niet alleen de ontbinding van de bestaande wetten, dit is de pure negatie van recht en wet als zodanig, formeel en materieel, waartegen Paulus — politiek verantwoordelijk — zich moet verzetten. Hij dient daarbij zijn Koning Christus niet minder dan wanneer hij Hem verkondigt.

Het zou een boeiende taak zijn, nu ook nog de tweede van de genoemde civis-Romanus-plaatsen en het proces zelf van Paulus langs deze weg te onderzoeken. Dit kan hier nu niet meer gebeuren. Ik wil echter niet in gebreke blijven, om het uiteindelijke resultaat van dit korte onderzoek samen te vatten in een vierde en laatste stelling:

> *Ook de heidense staat is een werkelijke staat en dus een goddelijke inzetting ter bescherming van de samenleving. Zij vordert van een christen volkomen loyaliteit, die waakzaam en kritisch moet zijn en zich desnoods ook tegen de overheid moet kunnen verzetten, omdat de christen, wetende van de goddelijke inzetting, de staat ernstiger neemt dan haar eigen gezagsdragers het vaak doen. Ook de volkomen heidense staat behoeft niet noodzakelijk antisemitisch en antichristelijk te zijn. Als zij het is, dan is dat strijdig met haar eigen fundament en beginsel en kan dus slechts als ontaarding beschouwd worden.*

De konstantijnse opvatting, preciezer uitgedrukt: de Theodosiaans-Gratiaanse wetgeving vanaf 380, die het orthodoxe geloof

verplicht stelde als voorwaarde voor het volle Romeinse burgerrecht, kunnen wij, als wij met Paulus zijn meegegaan, alleen nog als dwaling qualificeren. [1]) Wij staan dan met Paulus daar, waar hij tot de eerbiediging van het recht in het heidense Imperium Romanum mag bijdragen. Daar, waar het hem door Gods genade gegeven is, deze zelfde genade te prijzen door de politieke belijdenis:

Civis Romanus sum.

---

[1]) Zie het scherpe, maar verdiende oordeel van Mommsen in zijn *Abriss des römischen Staatsrechts*, Leipzig 1907, S. 352–354. (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft, I, 3.)

GUNNINGS PREDIKING

DOOR

G. PH. SCHEERS

Rotterdam - Delfshaven

Dat we aan de prediking van Gunning (bedoeld is Prof. Dr J. H. Gunning Jr 1829–1905) een artikel kunnen wijden, danken we vrijwel uitsluitend aan Gunnings toegewijde leerling en jongere vriend Ds Chr. Hunningher (1864–1928; predikant achtereenvolgens te Haarlo, Vlissingen en Amsterdam [1]), die ontelbare diensten van Gunning heeft meegemaakt en alle preken met zeldzame zorg heeft uitgeschreven. Weliswaar niet letterlijk (bij de onderstaande citaten houde men daar rekening mee), maar toch zo, dat de toon, de sfeer, de ,,aroma'' van Gunnings prediking ons uit deze keurig verzorgde preekboekjes onmiddellijk tegemoet komt. [2]) Uren met Hunningher zijn in dit opzicht uren met Gunning en 't lijkt mij meer aanbevelenswaardig om vanuit deze preken conclusies te trekken inzake Gunnings prediking, dan vanuit de weinige gedrukte preken, die waarschijnlijk veel minder een letterlijke weergave van 't gesproken woord en bovendien grotendeels gelegenheidspreken zijn.

Alleen is 't wat eigenaardig, dat we over Gunning-op-de-kansel schrijven, terwijl hij al geen predikant meer is, maar kerkelijk hoogleraar te Amsterdam. Want uit die tijd dateren nagenoeg alle, door Hunningher — die destijds student te Amsterdam was — opgetekende preken.

Ja, maar vooral bij Gunning mogen we die beide functies niet van elkaar scheiden. ,,Leraar der kerk'' noemde Gunning zich als hoogleraar gaarne. Er ging haast geen Zondag voorbij, of hij ging de gemeente in de dienst des Woords voor, waarbij het ons opvalt, dat hij een voorkeur gehad schijnt te hebben voor lokalen boven kathedralen. Telkens komen we als plaatsaanduiding van de gehouden preken tegen: Quellijnstraat, Schuttingpad, Hoedemakerspad, Vondelkade. Dit waren lokalen van een vereniging ,,Buitenwijken'' geheten, die daar bewaarscholen exploiteerde. In deze lo-

---

[1]) Zie over hem N. G. J. van Schouwenburg, *Nagelaten Sporen*, Amsterdam 1943, blz. 96–101.

[2]) De verzameling preken bevindt zich in het Gunning-Archief in de Universiteitsbibliotheek te Utrecht. De heer A. Brom Jr was zo welwillend, mij daarin te introduceren en de weg te wijzen.

kaliteiten werden 's Zondags geregeld kerkdiensten gehouden, die in het Amsterdamse Predikbeurtenblad aangekondigd werden onder de rubriek: Diensten in de Buitenwijken. [1])

Eerst — heel kort — iets over de formele zijde van Gunnings prediking. Een kanselredenaar in de eigenlijke zin van het woord, zoals zijn oudere tijdgenoot Van Oosterzee en zijn jongere collega A. J. Th. Jonker, was hij allerminst. Uit het oogpunt van monumentale zinsbouw en systematische opbouw van gedachten, moeten we zijn preken dan ook zeker niet beoordelen. Zelf erkent hij, aan de vorm weinig — te weinig — aandacht besteed te hebben. [2]) Desalniettemin komen we telkens zinnen tegen van een eenvoudige en juist daardoor ontroerende schoonheid.

Van zijn voordracht geldt ook, dat die, in plaats van vlot en vloeiend, onregelmatig en moeizaam was. Soms bij het stotende af. Iets wat hij met Hoedemaker gemeen had. Zelf zegt hij, dat hem de ,,heerlijke gave om een grote gemeente te boeien'' niet gegeven was en dat hij altijd een, wel aandachtig, maar beperkt gehoor had, dat bestond uit hen, die zich ,,door de gebreken van zijn vorm niet lieten afschrikken''. ,,Welsprekend kan men hem eigenlijk in 't geheel niet noemen. Maar ik herinner mij geen andere prediker te hebben gehoord en gezien... van wie men zó de indruk kreeg, dat men hem zag denken; dat men het denkproces meemaakte; dat men met hem meeworstelde, in de duisternis moeizaam een pad zoekende tegen onzichtbare machten, tegen eigen onmacht en tegenwerking opworstelende (wat in de stem en de blik, maar ook in de pijnlijke, spannende gebaren zo uitkwam) tot men eindelijk voet kreeg, land bereikte, uitgroeide, uitsteeg uit het struikgewas en al meer het licht zag dagen. Het was duidelijk: niet een gemaakte preek droeg hij voor. Wij maakten de preek samen; wij worstelden samen.'' [3])

Voordat wij tot een weergave van de inhoud van Gunnings prediking overgaan, willen we vragen: wat was voor Gunning het karakter van een kerkdienst? Zonder dat is een juiste waardering

---

[1]) Inlichtingen van Ds A. Adriani te Rotterdam-Delfshaven en van de heer N. G. J. van Schouwenburg te Den Haag.

[2]) In: *Een liefdegave voor een liefdewerk*, Utrecht 1892. Zie J. H. Gunning J. Hzn, *Prof. Dr J. H. Gunning, Leven en Werken*, Rotterdam z.j., Dl. II, blz. 968–975.

[3]) Mr A. de Graaf in J. H. Gunning J. Hzn, *Ter gedachtenis. Enige herinneringen aan Prof. Dr J. H. Gunning*, Leiden 1929, blz. 47.

van de kerugmatische inhoud van zijn prediking niet mogelijk.

1. Aan de ene zijde legt Gunning 't accent hierop, dat het de gemeente is, die samenkomt om haar geloof te belijden. Zij doet dit bij monde van haar voorganger. De dienaar ontleent zijn autoriteit hieraan, dat hij uitspreekt wat de gemeente gelooft. „Wij zouden de mond niet durven opendoen in het huis Gods, indien wij niet wisten, het geloof der gemeente in ons te hebben. Ons „amen", dat wij straks uitspreken, dat is uw gemeenschappelijk „amen". [1]) De prediking is „verheldering voor 's Heren aangezicht van hetgeen wij als belijdende gemeente weten". „Hier zijt gij in het heiligdom, gemeente des Heren, betuigende, dat Jezus Christus uw Hoofd is ten hemel gevaren. Gij betuigt dat; gij doet er professie van door hier te zijn voor Gods aangezicht, dat gij dit gelooft, dat gij dit belijdt."

Dit is dezelfde beschouwing, die Gunning reeds in Hilversum aanhing en die hij geformuleerd heeft in het Voorwoord voor de „Christelijke Toespraken" van Charles Kingsley: „De kerkdienst is een verheerlijking Gods door de gemeente onder leiding des voorgangers. Bij alles wat in de dienst gebeurt, is de leraar de mond der gemeente. De preek is de gemeenschappelijke belijdenis van het geloof der gemeente, voorzover het met de dingen dezer wereld in verband gebracht wordt, de uitlegging van het Woord Gods, dat in de gemeente leeft, gelijk het in de Heilige Schrift is opgetekend." [2]) In een andere voorrede schreef hij in diezelfde tijd: „Niet de leraar verkondigt het evangelie, maar de gemeente onder voorgang van de leraar." [3])

2. Naast dit subjectieve element — dat in vele beschouwingen over Gunning doorgaans als het een en al opgeld doet — treedt echter een objectief gegeven, dat gaandeweg domineert. Achter de prediker staat niet in de eerste plaats de autoriteit van de belijdende gemeente, maar de autoriteit van de sprekende God. Preken is niet het ontvouwen van godsdienstige gedachten, maar het doorgeven van Gods boodschap. Niet het ontwikkelen van vrijblijvende religieuse beschouwingen, maar het verkondigen van Gods Woord. „O, meent toch niet, dat daar nu iemand voor u staat, die u zekere

[1]) De citaten zijn, tenzij anders vermeld wordt, uit de door Hunningher opgetekende preken.

[2]) Charles Kingsley, *Christelijke Toespraken*. Een woord over sommige vereisten der hedendaagse kerkelijke prediking, Dordrecht 1861, blz. 18.

[3]) In de Voorrede tot *Een Bazuin Gods*, Hilversum 1858. Zie *Leven en Werken*, dl I, blz. LXXIV.

wijsheid mededeelt. Neen, wij zijn verkondigers. Een verkondiger heeft een last, die hem opgedragen is. Ik heb hier niet al mijn wijsheid — al bezat ik al de wijsheid der wereld — u voor te leggen, maar u Gods Woord te verkondigen. Wee mij, als ik het niet verkondig wat de Heer mij ter verkondiging gegeven heeft." Die Oud-Testamentische uitdrukking „last" komen we telkens tegen. „Wij voorgangers, die de last hebben, gezant van Christus te zijn...". Elders: „Wij zijn geen vermaners, maar verkondigers. Het eerste wat wij doen, is verkondigen."

Juist omdat dit het wezenlijk karakter van de prediking is, is het geen onschuldige bezigheid, maar een zaak van ontzaglijke verantwoordelijkheid en laatste ernst om een preek te horen. Men kan niet met een zeker welwillend interesse luisteren naar de mening van de „spreker" en al of niet „zijn gevoelen delen", maar men wordt al horende voor de keuze gesteld. „Weet gij wel, dat elke prediking des Woords deze ontzaglijke betekenis heeft, dat, indien gij het niet aanneemt, gij dieper in de verharding ingaat? Niemand van u gaat van hier, zoals hij gekomen is. Het Woord doet of zijn heiligende werking of... uw geestelijk gehoor is harder geworden." „Er zijn sommige diep rampzalige mensen, die zeggen: Och ja, dat is nu uw mening, uw richting, uw denkwijze; dit is de mijne; laat ons elkander niet lastig vallen. Alsof het maar een verschil van mening was! Alsof niet de eeuwige dood en het eeuwige leven eraan hing, of we de Heiland bezitten of niet bezitten!"

Dit karakter van goddelijk gezag en heilige volmacht draagt trouwens de gehele eredienst. 't Is alles heilige realiteit. Van de zegen zegt hij b.v.: „Als bij het einde van onze samenkomsten gij het hoofd buigt... en als de dienaar des Woords dan aan de liefde Gods en de genade des Zoons ook de gemeenschap des Heiligen Geestes toevoegt en als dan niet alleen uw hoofd buigt, maar ook uw hart bidt: worde dat mijn deel en het deel van allen, die ik liefheb, zo zal het geschieden. Zo wordt de zegen tot een werkelijkheid."

3. Bij de bespreking van het karakter van de eredienst volgens Gunning, moeten wij ook nog een derde element naar voren brengen, dat geheel past in zijn gedachtenwereld: het eschatologische. — Het wekelijks samenzijn van de ecclesia militans is een voorglans van het eeuwig samenzijn van de ecclesia triumphans, een voorsmaak van der zaal'gen sabbatsvree. „O, mogen wij eenmaal, wij lieve vrienden, zoals wij nu hier samenzijn, door Gods genade daar weder

samenkomen en ons dan nog eens glimlachend herinneren aan deze morgen en zeggen: ,,Toen hebben wij het enigszins trachten te verstaan, maar het is oneindig heerlijker in de werkelijkheid dan onze beschouwingen op aarde zijn konden.''

Ook dit vinden we al veel eerder bij Gunning, b.v. in de reeds geciteerde voorrede voor ,,Een bazuin Gods'': ,,Onze gehele Godsverheerlijking is niets anders dan de zichtbare uitdrukking van hetgeen wij als christelijke gemeente verwachten — van nl. als de Heer komt voor Zijn troon vergaderd te zullen worden. In afwachting van die toekomstige heerlijkheid beelden wij haar bij voorbaat hier beneden af en profeteren haar.'' [1]) ,,De Gemeente wacht de Toekomst haars Hoofds. Daartoe bereidt zij zich bepaaldelijk ook in onze samenkomsten. Buiten de verwachting van 's Heren Toekomst, zoals de eerste Gemeente daarin leefde, is onze godsdienstoefening niet te verstaan.'' [2])

Komende tot de inhoud van Gunnings prediking, valt ons in de eerste plaats op, dat alles doortrokken is van een grote, maar tegelijk milde ernst.

De prediking van het evangelie is immers dit, dat het leven en de dood ons worden voorgesteld. Echter niet op deze oppervlakkige wijze, alsof ieder kerkganger op dat moment op neutraal terrein staat en beide kanten uit kan. Neen — dit komt bij Gunning telkens terug — ieder mens heeft al gekozen en zijn keuze is de verkeerde geweest. ,,Ja, dood en leven moeten u worden verkondigd, maar niet als door de wet: twee dingen; kiest de dood of kiest het leven — gelijk bij de onvolkomenheid onder het Oude Verbond noodzakelijk was — maar voor een keuze tussen dood en leven is het te laat; gij hebt reeds gekozen; gij hebt allen de dood gekozen; gij ligt in de dood; indien het evangelie niet tot u komt, zo gaat gij verloren, eeuwig verloren.'' ,,Men zegt dikwijls: de mens moet kiezen... Niet alzo; gij hebt alreeds gekozen en wel voor het kwaad.''

Al komt het element van persoonlijke beslissing dus zeer sterk naar voren (Gunnings preken zijn veel directer en meer op de man af dan die van De la Saussaye Sr), methodistisch is zijn prediking allerminst. Daar is ze veel te diep en te wijd voor. Gunning zag alles te veel in breed-organisch verband om methodist te zijn. We zouden dat niet verwachten, maar hij heeft veel kritischer dan Kuyper en

[1]) Zie *Leven en Werken*, dl. I, blz. LXXIV.
[2]) *a.w.*, dl II, blz. 971.

Hoedemaker gestaan tegenover de zgn. Brighton-beweging, de opwekkingsbeweging van Pearsall Smith in 1875. Ook in zijn preken signaleert Gunning meermalen de gevaren van het methodisme. „Ik ken... velen, die door wat men „opwekking" noemt, schade voor hun geestelijk leven hebben geleden. Hun werd met grote aandrang gezegd: 'Geef u aan de Heiland over op dit eigen ogenblik'. Zij zeiden: 'ja'. Eén ogenblik was er zeker een innerlijke blijdschap. Maar daarna — ik heb het uit hun eigen mond gehoord — daarna zeiden zij: 'Ik heb mij bedrogen; het was eigenlijk een ogenblik van opwinding'".

Alle verenging, naar welke kant ook, is Gunning in zijn prediking vreemd. Dezelfde wijde conceptie, die ons in al zijn geschriften telkens opnieuw verrast, komen we ook in zijn wekelijkse prediking, zij het in zeer vereenvoudigde, maar daardoor soms verhevigde zin, tegen. Elke tekst, die hij behandelt, wordt een deur, die opengaat naar het groot gezicht, dat hij z'n leven lang gezien heeft: het heilsplan Gods in Christus met zijn kosmische perspectieven. Altijd gaat het er weer opnieuw over, dat de mensheid als geheel in Adam gevallen is en de schepping in haar val heeft meegetrokken. Toen is de dood gekomen, die we tot geen prijs natuurlijk mogen noemen, maar die juist het teken ervan is, dat ons hele bestaan onnatuurlijk is geworden, in strijd met Gods oorspronkelijke wil, die de natuur der dingen is. Jezus Christus , het Woord, waardoor alles geschapen is (de schepping als zodanig heeft met Christus te maken) is vlees geworden. Hij is de Heiland, die met „zachte ernst" zegt: Komt herwaarts tot Mij. Maar over al wat Hij spreekt en doet, valt de schaduw van Golgotha. Alles tendeert in de richting van het kruis. De Bergrede b.v. is niet verstaanbaar dan vanuit het offer, dat Hij gebracht heeft. Door lijden ging Hij tot heerlijkheid. Wie Gunning ook maar enigszins kent, begrijpt, hoezeer ook juist de glorie van Christus, de opgestane en verheerlijkte Heer, het volle accent krijgt. En dan de wederkomst, het verbijsterend wijde uitzicht, niet alleen voor de enkele mens, maar — alweer — voor de ganse schepping. Ook door de schepping gaat een ritseling, een rilling, een huivering. Ook de schepping roept om de grote, uiteindelijke verlossing. Echter geen *ἀποκατάστατις πάντων!* Er is het huiveringwekkend mysterie van het eeuwig verderf. En mede de uiteindelijke scheiding geeft aan de prediking 't karakter van diepe en laatste ernst.

Nu willen wij Gunning over al deze punten, die we, in bijna on-

gepermitteerde kortheid, in de bovenstaande zinnen samendrongen, zoveel mogelijk zelf horen spreken.

Eerst dus over het verband van zonde en dood. „De mens wordt in Gods Woord tot een onbegrijpelijk hoge, majestueuze bestemming opgevoerd." Door zijn ongehoorzaamheid verloochende hij zijn afkomst en miste hij zijn ware bestemming. Sinds de gemeenschap met God, die het een en al van het geestelijk leven is, verbroken werd, derft hij het waarachtige leven. De dood treedt tussenbeide. De samenhang van zonde en dood, voor het verstand niet te accepteren, is de sleutel tot de bijbelse waarheid. Sprekende in de Oudezijdskapel over Genesis 50 : 4–13, roept Gunning, na de tussenzang, ineens uit: „Ach, wat is dat heerlijk! Wat is dat heerlijk, lieve gemeente! Zie, eigenlijk ligt het gehele evangelie in dat ene woord: ten dage dat gij daarvan eet, zult gij de dood sterven. De bezoldiging der zonde is de dood. Wanneer ik dat woord doordenk, dan moet het tot een aanneming van het gehele evangelie komen. Dat is eigenlijk de grote scheiding, de grote tegenstelling: de mens beschouwt de dood als iets natuurlijks of als iets onnatuurlijks." „Het schepsel is der ijdelheid niet gewillig onderworpen, d.i. naar zijn eigen aard. Zijn eigen aard is iets hogers."

De dood is een openbaringsvorm van de toorn Gods. Vaak haalt Gunning 't woord uit de 90ste Psalm aan (vers *7a*): Want wij vergaan door Uw toorn. Een diep ootmoedig besef van Gods heilige toorn over onze zonde kenmerkt de hele prediking van Gunning. Gods toorn is rechtvaardig en in overeenstemming met Zijn wezen. „Onze vijandschap tegen God is slechts een afschaduwing, een terugkaatsing, een terugwerking van iets vreselijks, iets ontzettends, nl. dat de heilige God tegen ons toornt."

De zonde neemt lang niet altijd een tastbare gestalte aan. We weten, dat Gunning met de verkondiging van het evangelie ook tot dronkaards en hoeren ging. Maar in zijn preken richt hij zich vaak tegen — wat hij noemt — de fatsoenlijke zondaars. Men heeft in zijn jeugd allerlei idealen gekoesterd. Men voelde, dat er velerlei scheef was en ontoelaatbaar in eigen en anderer leven en in de verhoudingen in de wereld. Maar ouder wordende heeft men zich met dit alles verzoend en is men gaan zeggen: „Het is nu eenmaal niet anders en wij zijn nu eenmaal zo". Morele — of liever immorele — excessen bij zichzelf vermijdt men zorgvuldig. Overigens doet men geen moeite meer, het onmogelijke te bereiken. Tegen deze algemeen-menselijke „aanpassing", waardoor men blind is ge-

worden voor de feitelijke ernst van onze toestand, heeft Gunning zijn leven lang met grote hartstochtelijkheid gestreden. „De fatsoenlijke zonde, de voortgaande verharding van de beminnelijke, zeer weldenkende mens, dat is de wereld in haar schrikkelijkste gestalte.”

Wij liggen dus middenin de dood, die ’t teken is van Gods toorn. Hier wordt ons het leven verkondigd. Het leven, dat in Christus is.

Gunnings preken dragen een bij uitstek Christocentrisch karakter. Wie het kenmerk van de oorspronkelijke ethische prediking zou willen zoeken in een overwegen van de paraenese ten koste van de heilsverkondiging — waar latere „ethische” prediking wel eens aan geleden heeft — wordt, zeker bij Gunning, van het tegendeel overtuigd. Desnoods verlaat Gunning het verband van de tekst om tot zijn milde en tegelijk diep-ernstige Christusverkondiging te komen. Met opzet gebruik ik het woord verlaten, want allegoriseren doet hij niet. In zijn geschriften kan hij een tekst nog wel eens op een wonderlijke wijze vergeestelijken, b.v. als hij n.a.v. Handelingen 5:6 zegt, dat het de taak van de jongelingen is om „het dode”(!) te begraven. In zijn preken heb ik daar echter geen voorbeelden van gevonden. Neen, het is zó: de Schrift is voor hem zozeer een eenheid, waarvan Jezus Christus het middelpunt is, dat er geen enkele tekst en geen enkel Schriftgedeelte in de gemeente kan worden uitgelegd, zonder dat al wat gezegd wordt in levend verband staat met Hem. „Wij moeten altijd alle waarheid in samenhang met het geheel verstaan. De Schrift kan niet gebroken worden, evenals het heilig Paaslam niet mocht gebroken worden. Eén is de waarheid en elke afzonderlijke waarheid... ontvangt altoos het rechte licht uit het geheel.” In een preek over Lucas 6 : 38 zegt Gunning, dat hij deze tekst niet als een afzonderlijke vermaning zal behandelen. Want „er zijn eigenlijk geen waarheden; er is slechts één grote waarheid en het middelpunt van die waarheid is en blijft enig en alleen het kruis, het kruis van Christus. En in dat licht moeten we alles bezien en elke afzonderlijke vermaning des Woords verkrijgt eerst haar rechte betekenis, haar heilige, heerlijke diepte, wanneer we ze als uit de mond des gekruisten en verheerlijkten Heilands ontvangen.” Bij een ander stuk van de Bergrede, Mattheüs 6 : 19–34, legt hij ook onmiddellijk verband met het kruis: „Door deze woorden worden wij gedrongen tot het kruis. Alle woorden des Heren doelen op het kruis en het bloed der verzoening... Het is

nodig, nieuwe mensen te worden, wedergeboren te worden tot die waarachtige onbedwongen natuurlijkheid, waarvan de Heiland spreekt."

Het kruis is ,,de waarheid voor wetenschap en kerk". Van een afzonderlijke nadruk, hetzij op het leven, hetzij op de woorden, hetzij op de wonderen des Heren, kan bij de bovengenoemde beschouwing geen sprake zijn. 't Is soms net, of Gunning in de lijdenstijd 't gevoel heeft, nu pas volledig aan het centrale toe te komen. ,,Telkens als de laatste weken vóór het Paasfeest aankomen, verheugt zich ons hart om de prediking van het lijden des Heren. Niet dat die prediking niet in elke verkondiging des Woords het middelpunt zou zijn, maar het is zo goed, dat het aloude gebruik van de eerste eeuwen her in de gemeente blijft om zich bepaaldelijk het lijden des Heren telkens opnieuw te vertegenwoordigen en wel omdat we daardoor altoos tot het middelpunt van de waarheid teruggebracht worden en, indien er in de loop van de tijd een dwaling zich in ons heeft vastgezet, dan daardoor een fakkel ontvangen om ons binnenste door te lichten en uit te werpen wat niet naar Gods Woord en de mening des Geestes was."

Het offer van Christus is voor velen gebracht. ,,Naar Zijn bedoeling — naar Zijn bedoeling der liefde — voor allen. Maar helaas, velen willen het niet geloven en gaan er langs en gaan in het verderf. Dus slechts voor velen, hoewel Hij het voor allen wenst."

,,'En door Zijn bloed wordt ons gemoed gereinigd van de zonden'. Dat is dit: toen Hij Zijn heilig hoofd boog aan het kruis, toen zijt gij — gij ook! — in Zijn liefdebedoeling mee ingesloten. De gehele oude wereld, waartoe wij van nature behoren, is met Hem gestorven en de gehele nieuwe wereld is met Hem opgestaan uit Zijn graf. Welnu, indien dit u klinkt als een boodschap van heil en genade — daarvoor sta ik hier. Daarvoor heb ik het onuitsprekelijk heerlijk voorrecht, leraar en verkondiger van het evangelie te zijn. Gelijk ik het — geloofd zij God! — voor mijzelven geloof en weet, dat dat ook de poort voor mijn behoud geweest is en dat die Heiland ook mij in Zijn dood en opstanding mee heeft opgenomen, zo zeg ik ook u: dat is ook uw weg."

Hier treft ons, zoals trouwens telkens, een klemtoon op het Paulinische perfectum: gij zijt met Christus gestorven en met Hem opgewekt. Een accent, dat we wel van Kohlbrügge kennen, maar niet in de oudste ethische theologie zouden verwachten en daar ook, voorzover ik weet, nergens elders aantreffen. Waarbij 't merk-

waardige is, dat we in al de geschriften van Gunning nooit enig teken vinden, dat hij Kohlbrügge heeft gekend. Dat zal ook ongetwijfeld niet 't geval geweest zijn. Maar hier is een ongeveer gelijktijdig naar voren komen van een bepaalde — en in de brieven van Paulus centrale — bijbelse gedachte, waarbij de zekerheid en volstrektheid van het heil zo sterk mogelijk geaccentueerd wordt tegenover onze inwendige aarzelingen en onzekerheden. ,,Wij zijn geen vermaners, maar verkondigers.. Het eerste wat wij doen is verkondigen: Gij zijt met Christus opgestaan; gij zijt met Hem gestorven. Toen Hij Zijn heilig hoofd aan het kruis boog... toen stierf niet die ene heilige Persoon, maar de gehele oude wereld stierf met Hem; gij ook."

En als dan de gebruikelijke tegenwerping komt, dat dit wel erg ,,makkelijk" is, antwoordt Gunning: ,,Indien gij dit gelooft, dan is het bij u met alle gemeenschap met de zonde gedaan. Dan begint ge eerst recht en volkomen uw gehele natuurlijke leven in de dood te geven."

Bovendien is dit alles uiteraard alleen in het geloof waar. 't Is niet mogelijk, eerst over het heil in Christus te spreken, louter als objectief gegeven, los van het geloof en daarna nog eens afzonderlijk en opzettelijk over 't geloof. Geloven is: dat, wat voor ons geschied is, laten gelden. Amen zeggen op hetgeen God gedaan heeft. Of — zoals hij 't ergens fundamenteel samenvat: ,,Het geloof is niet anders dan God te laten God zijn; te zien wat wezenlijk is, niet wat voor ogen is."

Op deze wijze wordt aan het geloof alle belangrijkheid en zeker alle verdienstelijkheid ontnomen. Het is in zekere zin een reflexbeweging. Niet het geloof zelf, maar de inhoud ervan staat op de voorgrond. Wie van Gunning af denkt te komen met de karakterisering: ,,Subjectivisme, geloof der gemeente!", moge dit bedenken. Hij leze ook het onderstaande tot zijn schaamte en genezing.

,,Gij zijt in Christus behouden. Niet daardoor, dat gij het gelooft, maar daardoor dat dat zo is. En dat hebt gij te geloven.

Wat met Hem geschied is, is ook met u geschied. En nu is het alleen de vraag, of gij ernst maken wilt met te erkennen wat Gods Woord u leert.

Dus nog eens — wij kunnen het niet genoeg zeggen — de grond des behouds ligt in hetgeen God gedaan heeft. Niet in ons geloof. Ofschoon het geloof — het laten gelden van wat God gedaan heeft — daarop volgen moet. Gij moet 'ja' zeggen op hetgeen God door

de opstanding van Christus gedaan heeft... Ge hebt niet te vragen: Zeg ik dat 'ja' nu wel met bijzondere warmte? Ge hebt eenvoudig 'ja' te zeggen.

En dan aan 't slot van deze preek — en dat is een echt stukje Gunningiaanse „toepassing" —: „O, mocht dan deze morgen, waarop we klaar en eenvoudig u het Woord hebben voorgesteld, voor u het begin worden van een nieuw leven, waarvan gij zegt: 'O, dikwerf is het mij verkondigd en veel beter dan op die morgen, maar toen heeft God het mij doen verstaan en heb ik het hoofd gebogen en heb het aanbeden'."

Omdat we hier in het hart van Gunnings prediking zijn, veroorloof ik mij nog één uitvoerig en typerend citaat:

„Wij zeggen u van Gods wege: Gij zijt in Jezus Christus losgekocht... Dat zeggen wij u als gedoopte christenen... 'Vergeet gij dan niet, dat niet allen bekeerd zijn?' Neen, mijn broeder, dat vergeten wij niet. Maar dat is zo iets schrikkelijks... dat de apostelen het in de gemeente niet... en nooit aannemen. Verderop in hun brieven wel. Maar het woord des apostels begint altijd met te zeggen: aan de gemeente Gods, die... Behoort gij niet tot hen, o, des te erger voor u. Zijt gij hier gekomen en behoort gij niet tot de gemeente, doe het niet weder. Kom een volgend maal in het heiligdom als een ander mens, want daarmede dat gij hier zijt, belijdt gij te behoren tot de gemeente, welke is in God de Vader en in Jezus Christus de Heer. Dat is de heilige betekenis onzer samenkomsten."

Gunning zou zichzelf niet zijn, wanneer het „hic incipit vita nova", het lied van het nieuwe leven, niet hoorbaar was door zijn gehele prediking. Telkens keert 2 Corinthe 5 : 17 terug en dan in deze vertaling: Indien iemand in Christus is, zie, een nieuwe schepping! In Christus is de wereld opnieuw begonnen. Zoals de val kosmische afmetingen heeft aangenomen, heeft ook de vernieuwing consequenties in alle dimensies. Maar in de eerste plaats natuurlijk bij de gelovige: „Wanneer gij Zijn naam aanroept, dan houdt Hij Zijn heilige, stille, overwinnende intocht in uw hart." Al voelen wij 't zelf minder harmonisch aan, toch kunnen we ons niet onttrekken aan de bekoring van die stille melodie, die bij Gunning door alles heen zingt: „Er is een eeuwige hoop, een eeuwige blijdschap, een stille innerlijke vrede, die niet gestoord wordt door de stormen des levens, ja zelfs niet door de overblijvende zonde."

Overigens valt 't ons op, dat iedere overspannen en onwerkelijke nieuw-leven fanfare bij Gunning ten enenmale ontbreekt. De heiligmaking heeft hij niet op de manier van Kohlbrügge forensisch opgevat. In onderscheid met Kohlbrügge wilde Gunning wel weten van een voortgaande loutering, een gestadig vorderen op de weg der heiligmaking. Maar het fundament is bij beiden hetzelfde: ,,Ook uw heiligmaking hebt gij in Christus Jezus. In de vrijstad vond de vluchteling alles'', zegt hij in een preek over de vrijsteden.

Wij laten deze beide lijnen nog wat duidelijker zien:

1. De laatstgenoemde is de primaire en fundamentele: het quietief. ,,Alles in ons leven is stukwerk. Maar toch — gij zijt in Hem volmaakt. Mijn leven is in Hem ook volbracht. In Christus is het... afgewerkt; in Christus is het gekomen, waar het wezen moest. Door het geloof heeft mijn leven zijn bestemming bereikt''.

In dit verband moeten we Gunnings hemelvaartprediking zien. Gunning heeft in zijn Amsterdamse tijd op Hemelvaartsdag geregeld gepreekt. En die preken dragen op geen enkele manier de sporen van die krampachtigheid, die onze Hemelvaartspreken doorgaans kenmerken. Gunning leefde in deze boodschap. De hemel — de werkelijkheid Gods — was hem de ware realiteit, de wezenlijke wereld. ,,De mensen zeggen, dat de hemel duizenden en nog eens duizenden mijlen van ons verwijderd is. We geloven er niets van. De hemel is hier... Wij zijn met Christus in de hemel gezet. Halleluja! Amen.''

Weer is hier een Paulinisch perfectum, dat dominerend optreedt: met Christus in de hemel gezet zijn. Hierdoor is onze heiliging gewaarborgd. We jagen niet krampachtig ergens naar toe, maar gaan triumferend van Christus uit.

2. En dan is er een voortgaande loutering in het leven van de christen. Allerlei donkere weerstanden worden langzamerhand overwonnen. ,,Naarmate de mens ouder wordt, wordt het lichter in en rondom hem.'' Deze louteringsweg is de weg van de zelfverloochening: ,,Hoe kunnen we dat doen (onszelf verloochenen nl)? Hoe anders dan wanneer er een nieuwe mens in ons is? Eerst als er een nieuwe mens in mij is, eerst dan kan ik de oude mens verloochenen; eerst de nieuwe mens kan de oude van zich afstoten.'' Er is dan in de gelovige een nieuw principe, of liever een nieuwe mens, die gestadig de overhand verkrijgt. Doch dit nieuwe leven is niet een uitbundig, triomferend, maar een ingehouden, een ingekeerd leven, een leven der zelfverloochening, dat bij Gun-

ning zelf een ascetisch karakter gedragen heeft. Deze zijde van de heiliging is niet die van Kohlbrügge en Barth. Wel die van Calvijn met zijn zelfverloochening, kruisdragen en overdenking van het toekomend leven. „De dag van heden moet die van gisteren telkens overtreffen. Wij moeten er voortdurend naar streven, beter te worden dan we zijn [1])." Dit woord van Calvijn, waar wij wat huiverig tegenover staan, zal Gunning gaarne voor zijn rekening genomen hebben.

Dat het eschatologisch element in al wat Gunning zegt en schrijft — en dus ook in zijn prediking — 't beslissende is, is een opmerking, die bij niemand bevreemding zal wekken.

Er gaat door de ganse schepping een groot verlangen naar de verlossing. Romeinen 8 is een hoofdstuk, waar Gunning met z'n hele wezen in leeft. Ook dat bewijst zijdelings, dat hij het nieuwe leven toch waarlijk niet zo harmonisch en argeloos zag als sommige „ethische" epigonen. Want zonder een diep lijden onder de gebrokenheid van het leven, ook van 't christelijk leven, kan dat verlangen niet aanwezig zijn en niet levend blijven op de wijze, als dat bij Gunning 't geval is. Inderdaad is de bijbelse boodschap aangaande de dood als verstoring van de oorspronkelijke, natuurlijke orde de sleutel tot het recht verstand van de verlossing, met name van de uiteindelijke verlossing.

„Als er gevraagd wordt: Wat is het kenmerk der gemeente, dan kunnen wij deze of die gewichtige geloofsbepaling als kenmerk der gemeente aangeven... maar het eigenlijke is: de gemeente, dat zijn de mensen, die verwachten, verwachten de toekomst van Christus." „Gelooft gij daaraan, gij, die hier zit? Gelooft gij er persoonlijk aan? D.w.z... leeft gij in die toekomst?"

De wonderen van Jezus zijn tekenen, die heenwijzen naar Zijn toekomst, „waarin de adem des Heiligen Geestes al het onreine en kranke weggevaagd heeft."

Niemand heeft destijds zo duidelijk en scherp als Gunning de spiritualistische vervlakking in de gangbare opvatting over „het hiernamaals" onderkend. „Het evangelie wil u behouden. Niet slechts — gelijk men vaak zegt — uw ziel. Neen, het evangelie behoudt niet de zielen, maar de mensen. Ook uw lichaam is onder de zonde begrepen; ook uw lichaam moet verlost worden... De macht

---

[1]) Joh. Calvijn, *Institutie*, Vertaling Dr A. Sizoo, boek III, 6, 5.

des Zoons van God breidt zich nog verder uit. Het evangelie omvat niet alleen de mensheid, het omvat de gehele wereld. Ook de schepping is gevallen... en vraagt zuchtend-smekend: 'Wanneer, o mens, zal daar verlossing ook voor mij komen?' Die herstelling der orde... voorzagen de profeten des Ouden Verbonds reeds. Laat al de stromen vrolijk zingen, de handen klappen naar omhoog; 't gebergte vol van vreugde springen en hupp'len voor des Heren oog. [1]) Dan noemen de mensen dat poëzie. O neen, het is geen poëzie. Het is de waarheid; de waarheid, dat al het schepsel... moet verlost worden en de Heer als verlosser verwachten." „God heeft u, d.w.z. uw gehele persoonlijkheid, voor de heerlijkheid bestemd."

Goedkope en platte eindtijd-speculatie is Gunning uiteraard vreemd. Dat betekent echter niet, dat de wederkomst verschoven wordt ad calendas graecas. Al is de dag des Heren nog eeuwen ver, toch zijn we — naar N.T.-isch spraakgebruik — in het laatste der dagen. We zijn — om een meermalen terugkerend beeld te gebruiken — bezig de berg af te dalen. De top hebben we achter ons. Want we hebben Pasen en Pinksteren achter de rug. „Na de uitstorting des Heiligen Geestes is het werk, dat God zich voorgenomen heeft, voltooid. Die voltooiing moet nu nog ten volle ontplooid worden. Het is gelijk wanneer een reiziger de hoogte beklommen heeft en nu afdaalt. Nu is er geen inspanning meer. De helling draagt hem. Het doel is er en weldra heeft hij het bereikt. Of die laatste dagen lang zullen duren of kort, om het even. En al meende de apostel, dat het einde spoedig daar zou zijn, hij heeft zich niet bedrogen; het waren de laatste dagen, maar de zonde van Israël heeft de gehele ontplooiing belemmerd."

Als bijgedachte vinden we hier dus, dat de wederkomst vertraagd is door de houding van Israël. Hieraan verwant is de gedachte, dat het kruis nodig geworden is, doordat Israël als geheel de Messias verwierp. Iets in die richting vinden we ook bij Hoedemaker als die zegt: aanvankelijk zag Jezus het koninkrijk Gods als het ware in de rechte lijn komen, maar na Caesarea Philippi rekent Hij niet meer met die mogelijkheid. Hij ziet dan, dat er geen andere weg is dan de kruisweg. [2])

Nu weer de hoofdgedachte. „Het einde aller dingen is nabij", is het in een Pinksterpreek in 1887, „dat wil niet zeggen, dat Petrus

---

[1]) Een psalm, die Gunning heel vaak citeert en laat zingen.

[2]) Zie Ph. J. Hoedemaker, *Handboek van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1906, blz. 279 vlg.

en de apostelen berekeningen maakten... maar hun blik reikte over het tijdelijke heen tot het eeuwige, zodat zij de toekomst onmiddellijk voor zich zagen, gelijk men op hoge bergen door de krachtige atmosfeer, wat vele dagen verwijderd ligt, voor zich geplaatst ziet." In deze preek komt de vergelijking voor van een schip, dat iemand naar een nieuw, onbekend werelddeel brengt. „Zo is de gave des Heiligen Geestes de gang, die zeker leidt tot de nieuwe wereld, de wereld der heerlijkheid, tot welke de toekomst van Jezus Christus het sein is."

„Wanneer Johannes zegt: Kinderkens, het is de laatste ure, dan kan de toekomst des Heren nog enige uren, jaren, eeuwen toeven — dat is Gods zaak — doch wij weten daaruit, dat wij in de overgang begrepen zijn. Wij weten door de zalving des Heiligen Geestes, dat de sluier voor ons zeer dun is geworden, zodat het heerlijk... licht der eeuwigheid er door heen straalt."

Deze verwachting van Christus' toekomst, komt bij Gunning niet als iets heel aparts achteraan. Als Gunning hierover spreekt, gaat hij niet plotseling over naar een vreemd onderwerp. Deze verwachting staat bij hem in het centrum van het leven. Daarom heeft de eschatologie bij hem niets overspannens en onwerkelijks. Omgekeerd verliest de bespreking van de dingen van het persoonlijk geestelijk leven hierdoor ieder karakter van individualisme.

Aan twee punten willen we dit aantonen, nl. het gebed en de leiding Gods met ons leven.

1. Het gebed. Als Gunning over onverhoorde gebeden spreekt, is de tekst Romeinen 8 : 26–27 en het hele machtige tekstverband komt daarbij in beweging.

„Het schepsel zucht, zegt Paulus. Want de apostel verstaat door de Geest, wat het leven van het schepsel is: wat het suizen van de wind betekent en het wuiven van de bomen en het vloeien van de rivieren. Hij weet, dat deze ganse schepping uitgaat naar vernieuwing, naar de verheerlijking, die komen moet." De natuur verstaat echter haar eigen zuchten niet. De mens begrijpt daar iets meer van. „Hij zegt: Arm zuchtend schepsel, gij verstaat niet wat eigenlijk uw zuchten is, maar ik versta er iets van." Het gebed van de mens is een bewust uitgaan naar God. Toch is daarin nog iets, dat de mens op zijn beurt ook niet zelf verstaat. „Maar nu is er eveneens nog een hogere macht, die zegt: Gij arme mens, gij verstaat ook niet, wat uw (eigen) zuchten betekent. Die

macht is God zelf, de Heilige Geest. Het is diep, maar eenvoudig.”

Komende tot zijn eigenlijke thema, zegt Gunning dan onder meer dit: „Al ons bidden moet in verband gebracht worden met het koninkrijk... Eerst door zich als lid des koninkrijks te kennen, kent de mens zichzelven... Dan verkrijgt de ziel de zeer grote genade, dat zij zelfs haar innigste wens, die niemand kent dan zijzelf, op de tweede plaats kan zetten. Dat is de stellige verhoring van het gebed. Meermalen verhoort God het zelfs ook nog letterlijk... Laat ons onze gedachten steeds verbreden tot de gedachte des koninkrijks.”

In enigszins ander verband: dat onze begeerten niet vervuld worden, betekent niet, dat we ze met een zekere gelatenheid moeten afschrijven. „In elke reine wens, die een mens heeft, is een kern, die uitspreekt iets eeuwigs. Indien God u nu deze wens niet geeft in de vorm, die gij wildet, wees dan verzekerd, dat Hij of in dit leven of anders op de nieuwe aarde u deze zelfde behoefte zo heerlijk vervullen zal, als gij het niet in de verte denken kondt. Alle wezenlijk wettige behoeften des mensen worden volkomen vervuld. Want die lopen altijd op Christus, op de komst van het koninkrijk Gods, uit.” „God zal u eenmaal bekleden met het nieuwe lichaam, d.w.z. er zal geen wezenlijk wettige wens door u gekoesterd zijn, die gij hier verloochenen moet, of hij zal vervuld worden... Als die behoeften wezenlijk naar God uitgaan, dan zullen zij vervuld worden.”

2. Evenals tussen eschatologie en gebed is er een nauw verband tussen het komende koninkrijk en het plan Gods met ons persoonlijk leven.

Daarover gaat het vooral in de prachtige preek over Efeze 2 : 10, een woord, waarvan Gunning zegt: „Ik draag het reeds vele jaren bij mij om als een stil klokgelui in mijn binnenste om mij altijd te herinneren aan mijn heerlijke bestemming.” Een preek over deze tekst valt bij Gunning wel heel anders uit dan bij Kohlbrügge.[1]) De laatste houdt zich in deze ongetwijfeld dichter bij de oorspronkelijke tekst dan Gunning, die het „geschapen in Christus Jezus” zo ziet: het Woord is de achtergrond, niet alleen van de herschepping, maar ook van de schepping. Ook het „gewone leven” is in het Woord (dus in Christus) gegrond. Zo komt hij tot de grondgedachte van zijn preek: het leven van ieder mens is een plan (letterlijk een poeëm, een gedicht) Gods. „Het is hier maar een kleine vergadering,

[1]) Zie de preek van Kohlbrügge over dezelfde tekst in H. F. Kohlbrügge, *Leerredenen*, 3e en 4e twaalftal, Amsterdam 1911, blz. 373–388.

maar o als wij nu één voor één konden opstaan en vertrouwelijk ieder zijn of haar levensgeschiedenis verhalen, wat zouden we belangrijke dingen horen, al was het 't leven van een dienstmeisje of arbeider of gewoon burger."

Het zijn de meest persoonlijke en treffende gedeelten uit Gunnings preken, wanneer hij met feilloze scherpte en liefde de fundamentele diep-menselijke levensnoden van zijn gemeenteleden blijkt te peilen en hen vertroost met de verkondiging, dat ook onze teleurstellingen begrepen zijn in Gods plan met ons leven. En ieders leven — altijd is er bij Gunning het groot verband! — is weer een fragment van het grote heilsplan, dat hemel en aarde omvat. „Indien wij de openbaring der heerlijkheid... verwachten, dan zien wij in alle aardse dingen iets hogers... Ook de eenvoudige... ook gij ontvangt een adel in uw leven. Is uw leven onbeduidend? Zal het zijn roeping missen? Neen, want daar waar uw leven is, heeft God het ingevoegd in het grote geheel; in het geheel, dat op het koninkrijk uitloopt... Daarin vervult ook gij uw plaats."

De schrijnende pijn van onvervulde verwachtingen heeft Gunning op bijzondere wijze meegevoeld. En, zoals we reeds zagen, hij roept allerminst op tot haastige berusting en onderworpenheid. Integendeel, niets vindt hij een duidelijker teken van geestelijke versterving dan het prijsgeven van idealen. Maar het moet alles een diepere achtergrond krijgen. Het perspectief der eeuwigheid moet erin komen.

„Zelden zal iemand zeggen: 'Ja, het leven heeft mij gegeven wat ik eigenlijk wenste'. De meeste mensen, ook die gij meent, dat zeer gelukkig zijn, zullen u antwoorden, als gij hen vraagt: 'Heeft het leven u gegeven wat gij verwachttet?', ,neen, dat heeft het niet...; er is niet aan te doen'. Daar is wel aan te doen. Er is een eeuwige hoop, een eeuwige blijdschap..." „O, nu wilden we, dat dit gehoor voor een ogenblik enkel bestond uit die vele, vele leden, die wij leraren op onze gang door de gemeente dikwerf ontmoeten. Van wie wij vertrouwde mededelingen ontvangen in de binnenkamer. Met wie wij, indien wij enige liefde hebben, in stilte wenen. Nu wilden we wel, dat hier voor een ogenblik alleen dezulken waren, die zeggen: 'Mijn leven is gebroken; ik heb een teleurgesteld en ellendig leven; ik gevoel, dat de dood zich niet alleen in het uitwendige vertoont, maar dat hij ook in het binnenste woelt. Mijn idealen zijn niet vervuld of — wat nog erger is — ze zijn gestorven'. O, dat is ontzaglijk: dat iemand vrijwillig zijn idealen laat sterven;

veel ontzaglijker dan het schrikkelijkst verlies. Wat ons door de dood ontvalt, is vreselijk. Maar oneindig vreselijker wat ons ontvalt door het leven."

Hier eindigen we. Dit laatste was van een zeldzame, bijna transparante, eenvoud en mildheid. Hier is de prediking bijna helemaal pastorale zorg geworden. Toch is dit niet sentimenteel of puur innerlijk. Want het is ingebed in het grote heil. We bevinden ons op de weg, die God, niet slechts met de mens, maar met de hele gevallen schepping gaat: van de val door de verlossing naar de voleinding.

Alleen nog dit. Toen ik de bovenstaande weergave van Gunnings prediking als lezing op een gezelschap van grotendeels niet-theologen gehouden had [1]), was de eerste hevige reactie deze: ,,Dat is nu typisch die tijdloze en algemeen-stichtelijke prediking, waardoor duizenden in de tweede helft van de vorige eeuw van de kerk zijn vervreemd! Gunning stond als prediker volslagen buiten z'n tijd."

Door deze discussie ben ik gaan zien, dat ik in het bovenstaande te veel kennis van Gunning en liefde voor Gunning verondersteld heb. Ik heb ermee gerekend, dat ieder toch wel zoveel van Gunning begrepen heeft, om te weten, dat, wanneer er in 't tweede deel van de 19e eeuw iemand geweest is, die de geestelijke deining en worsteling van z'n tijd heeft meegemaakt en de komende deiningen heeft voorvoeld, dan zeker deze man van wie men alleen zou kunnen zeggen, dat hij ,,buiten z'n tijd" stond, als we daarmee met Noordmans bedoelen, dat zijn hele leven en werken een vlucht was uit deze eeuw in de toekomende. [2])

Maar inderdaad, uit het bovenstaande blijkt dat niet onmiddellijk. Wanneer men zonder enige notie van wie Gunning geweest is, dit artikel leest, is 't mogelijk om te zeggen: ,,Aardig, maar wat tam en algemeen en helemaal niet diep of verrassend."

Vandaar ten slotte drie zeer korte opmerkingen:

1. Weergave van iemands prediking behoort tot het allermoeilijkste, zo niet 't onmogelijke. Niets is meer onafscheidelijk van de levende persoon, zijn strijd en zijn dienst, dan de preken, die hij houdt. Een ,,gestolde" preek doet ons niets meer. Waar dit bij anderen reeds zo is, hoeveel te meer bij Gunning, wiens persoon

---

[1]) Het Gezelschap van Christelijke Historici, Vergadering te Utrecht, 18-5-'48.

[2]) O. Noordmans, *Johannes Hermanus Gunning*, Baarn z.j., blz. 14. In de serie ,,Met alle de heiligen". In minimaal kort bestek de mooiste Gunning-typering, die ik ken.

zoveel machtiger moet geweest zijn dan zijn, bij tijden moeizaam, woord. De preken zelf mogen dan niet bijzonder zijn, het is Gunning, die ze gehouden heeft en dat is 't aparte eraan geweest. Dat is nog altijd het aparte eraan voor diegenen onder ons, die door Gunning op een of andere wijze zijn aangeraakt.

2. Gunning was in zijn prediking bewust min of meer tijd-loos. Hij bracht geen literatuur, geen theologische en actuele vragen, geen polemiek op de kansel. Men moge dit een zekere abstrahering en een versmalling-van-de-basis vinden, als men daarbij dan maar bedenkt, dat dit voor Gunning zelf een, waarschijnlijk niet gemakkelijke, vorm van ascese geweest is, gezien de wijze, waarop al deze vragen bij dagen en bij nachten door hem heengingen. De andere „Urheber" van de ethische theologie, Daniël Chantepie de la Saussaye, preekte wat dat betreft heel anders. Een weergave van diens homiletisch werk is in theologisch opzicht dan ook vruchtbaarder. Dr H. H. Meulenbelt kon er een heel boek aan wijden. [1]) Dat kunnen we aan Gunnings preken niet. Daarvoor zijn ze inderdaad „te gewoon".

3. Het is ook allerminst m'n bedoeling geweest, Gunnings prediking als een voorbeeld te stellen voor hoe het nu ook nog moet. Integendeel, in deze vorm en met deze terminologie moet het niet. Zo kan het niet meer. Daarmee redden wij het niet meer. Daarvoor is de tijd inmiddels al weer te ver voortgeschreden. Niet in de zin van vooruitgang en verlichting; eer van verduistering. Daarom zal het nu heviger, abrupter, paradoxaler moeten.

Maar in wezen zullen wij 't met Gunnings prediking nog altijd kunnen doen. Omdat het 't evangelie des koninkrijks is in z'n volle wijdte en diepte. Gunning was niet alleen een visionair denker en schouwer in de heilige verten van Gods mogelijkheden, maar ook een groot en goed prediker.

---

[1]) H. H. Meulenbelt, *De prediking van D. Chantepie de la Saussaye*, Nijmegen 1907.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

J. van Baal, *Over wegen en drijfveren der religie, een godsdienst-psychologische studie*, N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam, 1947, 436 blz., geb. f 14.—.

Het „voorwoord" vermeldt, dat deze studie over de verborgen motieven der religie haar ontstaan te danken heeft aan een meer dan driejarige internering van de schrijver in Japanse gevangenkanpen, waar de gevangenen ontslagen van de veelvuldige zorgen van het dagelijks leven voor een vrij mens, de vrijheid bezaten het raadselachtig karakter der religie te overdenken vanuit het naakte bestaan van een geïnterneerde, die nimmer zeker is van zijn leven. Het was te wensen, dat allen, die de pen opnemen om over de godsdienst te schrijven, zich tegen de achtergrond van een dergelijke situatie wilden plaatsen. Dan zou er minder intellectueel en spiritueel en meer existentieel over de godsdienst gehandeld worden. Daarmee is reeds gezegd, dat dit boek een bijzonder en merkwaardig geschrift is. Het draagt de kentekenen van zijn conceptie. Het is doortrokken van de hartstochtelijke begeerte om steeds dieper en dieper te boren en te peilen in het wezen der religie, een verlangen, dat alleen kan wakker worden, wanneer een mens zelf in de afgronden van het mensenbestaan heeft geschouwd.

Om te kunnen beoordelen of Dr van Baal er inderdaad in geslaagd is de verborgen wegen en de verholen drijfveren der religie op te sporen, dient men zich allereerst vertrouwd te maken met de bouw en de inhoud van zijn studie. Het boek valt in twee delen uiteen: het eerste handelt over de wegen, het tweede over de drijfveren der religie. Hoofdstuk I stelt het probleem der religie: wat is de eenheid in de gevarieerdheid der religie? Het antwoord op deze vraag kan pas gegeven worden, wanneer eerst enige prealabele vragen zijn opgelost, nl. die naar een definitie van religie, de kwestie van de eenheid van geest tussen de primitieve en de moderne mens en een onderzoek naar de motieven en problemen, die de vergelijkende godsdienstwetenschap in de religie heeft ontdekt. Het eigenlijke probleem wil de schrijver oplossen door een verkenning op het terrein van drie religies: een moderne religie, nl. het Christendom naar zijn ethisch-orthoxe richting; een primitieve religie van uitgesproken magisch karakter, te weten die der Marind-anim op Nieuw-Guinea en een animistische godsdienst, nl. de religie der Ngad'a. In de hoofdstukken II, III en IV worden deze drie religies achtereenvolgens besproken. Het grondmotief blijkt in alle drie gevallen het verlangen naar gemeenschap te zijn. In het tweede deel van het boek werkt de schrijver dit laatste thema nader uit. Hij tracht de religie te verklaren uit het streven van de mens om de crisis der verenkeling te boven te komen en zich op de ware wijze zowel deel van de wereld als ook subject in de wereld te weten. Onder dit gezichtspunt ontleedt hij het Christelijke gebed als het ware middel van gemeenschap met God, zoekt hij naar de drijfveren achter de mythe, de rite en de magie der Marind-anim en belicht hij de betekenis van het dodengeloof der Ngad'a. Het voorlaatste

hoofdstuk is gewijd aan een analyse van het schuldbesef en van het schulddelgend karakter der religie. Hoofdstuk XI als „Besluit" trekt de conclusies: de vooropgestelde motieven bleken in de drie behandelde religies aanwezig te zijn, de genoemde problemen konden verklaard worden vanuit de dialectiek van het menselijk wezen.

Ten aanzien van deze omvangrijke, diepzinnige en fijnzinnige studie rijst nu de vraag of het probleem zuiver gesteld en de begeerde oplossing gevonden is. Die vraag doet twijfel en bedenkingen rijzen. Heeft de schrijver niet te hoog gegrepen? Belooft de titel niet meer dan het boek vermag te geven? Het is gewaagd een wezensbepaling van dè religie te ondernemen op het smalle steunvlak van de drie genoemde religies. Die bovendien willekeurig gekozen zijn. Het is trouwens de vraag of men er goed aan doet in een dergelijke godsdienstpsychologische studie het Christendom naast twee vormen van primitieve religie te plaatsen. Daarbij laat ik aan deskundigen over te bepalen of het portret van de ethische richting goed gelijkend is uitgevallen. Het is in elk geval een wat verbleekt beeld, want in deze gedaante bestaat genoemde richting nauwelijks meer. Het gaat hier echter over de eis, dat een godsdienst-psychologische beschouwing volstrekt onbevooroordeeld moet zijn. Dr van Baal heeft het in die kwaliteit een eind gebracht. Wanneer hij echter de dema-voorstellingen der Marind-anim phantomen noemt en de primitieve mens als een onbekeerde betitelt, steekt daarin toch een waardering, die hier niet thuis hoort. En zo rijst er twijfel of zijn aanpak wel de juiste is.

Dit boek is rijk van inhoud en knap geschreven. Dr van Baal blijkt goed belezen in de nieuwste literatuur over de problematiek van de godsdienst. Doch hij is vaak vermoeiend uitvoerig. Men heeft meermalen de indruk, dat Heidegger, Jaspers en Sartre meer aan het woord zijn, dan dat de gegevens der drie genoemde religies spreken. Indien het grondmotief der religie inderdaad de drang naar gemeenschap is, dan had dit gegeven in nog strakker lijnen uitgewerkt moeten worden. Tenslotte werpt deze opmerking de vraag op of men er komt langs godsdienst-psychologische weg, d.w.z. vanuit de dialectiek van het bestaan van de mens en of een phaenomenologische typologie het wezen der religie niet dieper peilt, omdat zij meer recht laat wedervaren aan de objectieve momenten. Hoe het zij, dit boek dient gelezen, herlezen en bestudeerd te worden door allen, aan wie de problematiek der religie ter harte gaat.

C. J. Bleeker

OUDE TESTAMENT

F. M. Th. Böhl, *De Psalmen II* (Tekst en uitleg), J. B. Wolters, Gron.-Bat. 1947.

Van dit tweede deeltje over de Psalmen in deze bekende serie kan evenveel goeds gezegd worden als van het eerste. Het bevat de vertaling en de uitleg van de Psalmen 42–89. Ondanks alle goede zijden van dit werk, waaraan ik niet in het minst tekort wil doen, voel ik het toch als een bezwaar, dat de uitleg hier en daar wel wat beknopt gehouden is. Met name bij de uitlegging van de Psalmen, die in zovele handen komt, was m.i. een bredere behandeling vaak verantwoord en gewenst geweest.

Om een concreet voorbeeld te noemen, had ik gaarne het probleem, waarvoor èn Ps. 49 èn Ps. 73 ons plaatsen, breder uitgewerkt gezien. Nu blijft een en ander onduidelijk; is inderdaad te zeggen, dat de consequentie van Ps. 49 : 16 „het opstandingsgeloof is, waarvan slechts in Jes. 26 : 19 en Dan. 12 : 2 sprake is" (blz. 85)? Uit de vertaling, die de auteur geeft:

„maar God zal mijn ziel verlossen,
als Hij mij ontrukt aan de macht van de hel!"

volgt dit toch moeilijk, omdat allereerst bovenstaande vertaling aanvechtbaar is en we bovendien lezen, dat de vertaling „hel" minder nauwkeurig is en er hier bedoeld is de „doodsmacht" in het algemeen, zodat het nog niet zeker is, dat vs. 16 spreekt over de toestand of een gebeuren na de dood. Stellig had deze psalm een uitvoeriger bespreking verdiend, ook al omdat we die gaarne van de schrijver hadden gehoord vanwege zijn uitgebreide kennis van het oudoosterse geestesleven.

Deze opmerkingen betekenen natuurlijk slechts hoezeer een uitgebreide psalmencommentaar een behoefte van het ogenblik is; niet enkel voor de theologen, maar evenzeer voor de gemeenteleden. Een duidelijke commentaar met grondige uiteenzetting der problemen naar hun godsdiensthistorische en theologische zijde is dringend nodig. Hoezeer we ook deze uitgave over de Psalmen van Prof. Böhl met vreugde begroeten, meende ik toch de wens naar een meer uitvoerige commentaar te mogen uitspreken.

A. R. Hulst

A. van Selms, *II Kronieken*, (Tekst en Uitleg), J. B. Wolters, Gron.-Bat. 1947.

Tussen het verschijnen van I Kronieken in 1939 en II Kronieken liggen acht moeilijke jaren. Het is daarom te begrijpen, dat de schrijver zijn grote dankbaarheid uitspreekt, dat het hem vergund was deze arbeid te voltooien. Het stemt ons tot vreugde, dat de serie „Tekst en Uitleg" na de oorlog reeds met een paar belangrijke deeltjes is verrijkt. Zonder enige aarzeling kan ik verklaren, dat deze vertaling en uitlegging van II Kronieken uitnemend werk is; betrouwbaar en omzichtig. Natuurlijk kan een voorzichtigheid licht aanleiding zijn, dat de exegeet op bepaalde vragen het antwoord schuldig blijft. Zo b.v. ten aanzien van de kwestie, wat er precies bedoeld is met het boek van de wet van Jahwe (17 : 9), waaruit ten tijde van Josafat de Levieten op hun rondreis door de steden van Juda onderricht gaven. Van Selms is geneigd hier te denken aan het Jeruzalemse tempelrecht, waarvan een gedeelte in Lev. 17–26 is bewaard gebleven. Maar als in één adem voegt hij er aan toe: boven vage vermoedens komt men in geen geval uit" (blz. 124). 2 Kron. 17 : 6 zou inderdaad het vermoeden kunnen wettigen, dat het onderricht der Levieten vooral betrof de juiste eredienst van Jahwe; het behoefde echter niet tot vraagstukken van cultische en rituele aard beperkt te zijn. Een term als „het Jeruzalemse tempelrecht" is op zichzelf ook niet zonder meer duidelijk; bedoelt men daarmee uitsluitend een verzameling van dienstaanwijzingen voor de priesters

of is men van oordeel, dat het tevens allerlei bepalingen van cultische en rituele aard heeft gekend, die voor de leken waren bestemd?

De schrijver uit zich ook zeer omzichtig ten opzichte van de vraag, wat er met het wetboek van 2 Kron. 34 : 14 is bedoeld. We kunnen hier enkele vragen stellen: is het hetzelfde wetboek als in 17 : 9? En indien niet, waarom dan niet? Drukt inderdaad het feit, dat de hogepriester spreekt van *het* wetboek (34 : 15) uit, dat het bestaan er van bekend was (blz. 188)? Dit is niet zeker en uit 't gebruik van het lidwoord niet af te leiden.

De opmerking over de „schrik van Jahwe" had beter niet bij 17 : 10, maar bij 14 : 13 kunnen staan; hier blijkt het verband van deze uitdrukking met Jahwe's optreden in de oorlog duidelijk (vgl. H. Frederiksson, Jahwe als Krieger, 1945, S. 17 ff.).

De schrijver is er zeker in geslaagd de belangstelling voor en de waardering van het werk van de Kroniekschrijver te vergroten; na een tijd, waarin men niet zo hoog opgaf van de waarde van I en II Kronieken, is het thans gewenst zich serieus met de zienswijze en de concepties van dit gedeelte van het Oude Testament bezig te houden. Mede met het oog daarop kan dit deeltje over II Kronieken warm worden aanbevolen.

A. R. H.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Kardinaal de Jong, *Handboek der Kerkgeschiedenis*, 4de druk herzien en verbeterd door R. R. Post. Dl I, De oudheid; dl. II, de Middeleeuwen. Dekker en Van de Vegt, Utrecht-Nijmegen 1947.

Van het eerste en tweede deel van dit bekende handboek is nu reeds de vierde druk verschenen. Dat is geen wonder, want het is een uitnemend werk, zeer leesbaar geschreven en van uitvoerige litteratuuropgaven voorzien. Natuurlijk wordt de Kerk en haar geschiedenis hier van Rooms-Katholiek gezichtspunt beschouwd en deze geschiedschrijving draagt een duidelijk apologetisch karakter. Naar het oordeel van de schrijver is „de geschiedenis der Kerk zelf een sterk bewijs voor de goddelijkheid van haar oorsprong", ja ,wij moeten zelfs „het feit der openbaring langs historischen weg kunnen vaststellen, wil ons geloof redelijk zijn". Hier scheiden onze wegen. Volgens onze protestantse overtuiging zal de goddelijkheid der Kerk nimmer redelijk bewezen kunnen worden en is de geschiedenis daartoe allerminst in staat. Ook het boek van kardinaal de Jong heeft dit bewijs niet geleverd. De schrijver gaat uit van de praemisse, dat de Kerk in wezen zichzelf altijd gelijk blijft, want „het goddelijk element (de geopenbaarde waarheid, de genademiddelen, de fundamentele instellingen) is blijvend en onveranderlijk en heeft op zich geen ontwikkeling en dus geen geschiedenis" Alle ontwikkeling is dus slechts ontvouwing van wat in nuce van de oorsprong af aanwezig was en alle verval betreft slechts de periferie. Dat er in de Kerk ook van verwording van haar wezen en van verraad aan het Evangelie sprake zou kunnen zijn is a priori uitgesloten. Daarom moeten de door de Kerk in later tijd vastgestelde dogmata en instellingen, b.v. het pausdom,

de mis, de mariaverering, in de Bijbel en in de oudste Kerk, met behulp der traditie, „hineininterpretiert" worden en wordt de wereldse factor in de kerkelijke beslissingen (b.v. de keizerlijk-politieke druk op de concilies) verdoezeld. Zo gaat het als men de heiligheid der Kerk niet ondanks alles mag geloven, maar uit de historie moet bewijzen. De keerzijde is, dat bij de ketterse bewegingen de intrigues in het volle licht worden gesteld en dat bij hen alleen maar afdwaling geconstateerd wordt. De schrijver ziet zich genoodzaakt de Kerk zoveel mogelijk in bescherming te nemen, haar beleid begrijpelijk en aannemelijk te maken en soms met formalistische redeneringen te verontschuldigen, b.v. ten aanzien van het anathema over Paus Honorius door het derde Concilie van Constantinopel, van de vonnissen over Joh. Hus en Savonarola en van het optreden der inquisitie. Toch is zijn apologie overal waardig van toon, zijn oordeel bedachtzaam en zijn behandeling der overlevering niet zelden voorzichtig critisch. Dit maakt het boek ook voor de niet-roomse lezer belangrijk.

Hoewel de schrijver oog heeft voor de verschillen tussen Erasmus en Luther, heeft hij m.i. toch het wezenlijke onderscheid tussen de humanist en de hervormer niet gepeild. Dit is niet: de bedachtzame, weifelende, latitudinaire geleerde, die optimistisch denkt over de mens en zijn wilsvrijheid, tegenover de religieuze revolutionnair, die de verdorvenheid der menselijke natuur en de noodzakelijkheid van het geloof in Christus leert. Het verschil ligt dieper. Beiden gaan daar uiteen, waar het zwaartepunt van hun geloof en denken ligt, nl. bij de gelovende en zedelijk strevende mens of bij de oordelende en genadige God. En dan komen — wat de schrijver ontgaat — Erasmus en het Rooms-Katholicisme aan één kant te staan tegenover Luther. Erasmus bleef in de Kerk, in laatste instantie niet omdat hij te weifelend of te conciliant was om met haar te breken, noch omdat haar bovennatuurlijk gezag een rustpunt was voor zijn geest, maar omdat zijn humanisme daar een ruime plaats kon blijven behouden.

Wat de periodisering aangaat volgt de schrijver de oude indeling: oudheid, middeleeuwen, nieuwe tijd, en hij laat de M.E. beginnen met het jaar 692. Mij dunkt deze periodisering niet aan te bevelen: zij is op het oosten niet van toepassing en de schrijver is dan ook genoodzaakt niet alleen het begin der M.E. zeer laat te stellen, maar ook de geschiedenis van de Kerk in het Byzantijnse rijk willekeurig te onderbreken.

W. F. Dankbaar

Augustinus over den Staat. Gedachten van Augustinus, verzameld, vertaald en ingeleid door A. Sizoo. J. H. Kok N.V., Kampen, 1947, 115 blz., kl. 8⁰, f 2,—, geb. f 2,95

Augustinus: „De Staat Gods" bewerkt door J. Wytzes. J. H. Kok N.V., Kampen 1947, 242 blz. gr. 8⁰.

Twee verschillende en toch enigszins vergelijkbare werken, uitingen van zeer levende belangstelling voor de grote kerkvader en actualisering tevens van elementen in zijn leer, die tot op de huidige dag betekenis hebben. Het kleinere boek, dat van Prof. Sizoo, begint met een inleiding, die zeer kort de denkbeelden van Augustinus over de staat, zijn regering en wet en over

het begrip der gerechtigheid, waar alles van afhangt, handelt en daarna over de verhouding van Kerk en staat. De in deze inleiding voor een groot deel aangeduide citaten, naar onderwerp gerangschikt en genummerd, volgen daarna in het oorspronkelijk en in vertaling. Zij zijn voor de kleinste helft aan De civitate ontleend en daarnaast aan vele andere geschriften en brieven, een waardevolle verzameling in haar beknoptheid. Als Augustinus-vertaler kennen wij de schrijver reeds. Hij is nauwkeurig, ook in het volgen van de structuur van de latijnse tekst, daardoor wel eens niet direct te vatten maar bij vergelijking met het oorspronkelijk altijd overtuigend. Dr Wytzes heeft het ondernomen, de Staat Gods in samenhang te beschrijven door de belangrijke passages uit De civitate te vertalen en al het overige in drastische samenvatting weer te geven. De vertaling is dus bij lange na niet compleet, een ander zou zijn keuze misschien ook weer anders bepaald hebben, maar die van Dr Wytzes komt ons stellig gelukkig voor, en zij is volstrekt niet breedvoeriger dan nodig. De vertaling is soepel en zal ook de niet latijn-lezende belangstellende boeien en aanspreken. De inleiding verklaart, waarom bij Augustinus de scheidslijn tussen de twee rijken der wereld en van God soms tussen staat en Kerk loopt, een grens, die de bewerker niet aanvaardt en die tevens verklaart, waarom het oude Christendom zo weinig cultuurvormend is geweest; oorzaak is zijn wereldmijding. Op de achtergrond legt Dr Wytzes de neoplatonische reminiscenties bloot. Wij menen te weten, dat deze bewerking reeds in de oorlogsjaren gereed kwam, waarmede het gebruik van de oude spelling, die ook Sizoo nog bezigt, ons verontschuldigd lijkt.

Bakhuizen van den Brink

C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, *De Protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indië, haar ontwikkeling van* 1620–1939. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff 1947. XXXII 488 pag.

De ontwikkeling der Indische Kerk wordt door de Schrijver ingedeeld in 5 tijdvakken: de 17e eeuw, de 18e eeuw, de overgangstijd (1795–1816), de „staatskerk"-tijd (1816–1935) en de jongste tijd: die na de Administratieve Scheiding van 1935. Het boek sluit af met het jaar 1939. Aan het einde van de behandeling het 1e, 2e en 4e tijdvak verhaalt een afzonderlijk hoofdstuk over leven en werk der Indische kerk in die periode. Deze hoofdstukken behoren tot de meest aantrekkelijke gedeelten van het boek. De andere hoofdstukken weten veel te verhalen over allerlei moeilijkheden: maar deze stukken tonen aan, hoe er, niettegenstaande de moeilijkheden, toch hard gewerkt is.

Wij zouden het geheel der geschiedenis van de Indische Kerk kunnen noemen die van een Kerk onder het Kruis. En wel een Kerk onder het koloniale Kruis. Want deze indruk is toch wel overheersend: wat heeft de Staat als koloniale Overheid de Kerk in de weg gestaan! Niet alleen door tegenwerking, maar ook waar er van medewerking sprake was.

Hierbenevens houde men in het oog, welke weerstanden deze Kerk te overwinnen had bij het vormen van enige christelijke levensstijl in

de zich ontwikkelende koloniale samenleving. De Indische Kerk is de draagster van het Evangelie geweest tijdens de hongi-tochten en het cultuurstelsel. Zij heeft zich niet verzet zoals het behoorde in de ogen van ons, later levenden. Zij was zelf te zeer een deel dier samenleving, waarvan zij het zout en het licht had behoren te zijn. Men kan hier niet het oordeel uitspreken van wereld-gelijkvormigheid zonder ook onrecht te doen. Er vormden zich ginds twee samenlevingen, en in de oude tijd was het onmogelijk over te gaan van de ene naar de andere. Uitstoting uit de Europese samenleving vond plaats door de betrokkene naar patria terug te sturen. Maar niettegenstaande dit alles is er toch gewerkt. De Schrijver verhaalt ons van de strijd voor de openbare zedelijkheid, de strijd om de Zondagsrust, de strijd voor verzachting der slavernij, om een paar grepen te doen. Het 11e hoofdstuk, over leven en werk der Indische Kerk in de 19e en 20e eeuw is hier wellicht wat te summier. Van W. R. Baron van Hoëvell, die als predikant in Indië begon en als lid van de Raad van State eindigde, staat b.v. niet vermeld zijn houding inzake het cultuurstelsel. De arbeid van Pa van der Steur (tot zijn dood verbonden aan de Indische Kerk) wordt niet genoemd. De strijd tegen het concubinaat in het Leger, en die tegen het ongehuwd moeten blijven van planters vond ik evenmin verwerkt. Wellicht speelden zij zich voor de Schrijver te veel aan de rand der Kerk af? Maar met dat al blijft er genoeg over in dit boek, waaruit men kan zien, dat er gewerkt is.

De Schrijver heeft het overgrote deel van zijn aandacht wel besteed aan de vele pogingen om Kerk en Staat te scheiden. Voor onze tijd staat deze stof zeker in het middelpunt der belangstelling. De behandeling is dan ook zeer uitgebreid: misschien wel iets té uitgebreid. Documentair is zij zeker. De lezer krijgt een volledig overzicht!

De Schrijver geeft een indeling der pogingen tot meerdere scheiding van Kerk en Staat. Hij onderscheidt drie periodes: 1863–1874, 1889–1910 en 1904–1908. De eerste poging ging uit van de Regering in Holland, aan de tweede is de naam van Min. Keuchenius verbonden, en de derde ging uit van de G. G. Van Heutsz. Geen ging er uit van de Kerk. Al die tijd is er nooit sprake geweest van een Concept-Algemeen-Reglement, waardoor het Kerkbestuur, hoe dan ook, als organisch de Kerk vertegenwoordigend gedacht kon worden. Het waren meer pogingen tot scheiding van Kerkbestuur en Koloniale Overheid dan tot scheiding van Kerk en Staat.

Dan komt er in 1910 een Staatscommissie, die in 1913 haar Rapport uitbrengt. Uitvoerig tekent de Schrijver de reactie, die dit rapport in de Kerk opwekte, en die tenslotte leidde tot de Grote Vergadering van 1916: de eerste algemene kerkvergadering sinds 1624. Het merkwaardige is, dat de hele tegenstand tegen de gedachte, dat het Kerkbestuur uit de Kerk zelf zou voortkomen als bij toverslag verdwenen was. Men heeft op de Grote Vergadering dit zonder meer aanvaard. Het is jammer, dat de Schrijver niet nader op de achtergrond dezer dingen is ingegaan. Hoe kwam het, dat het oude, autocratische Kerkbestuur in eens geen bezwaren meer had? De schrijver zelf was destijds te Batavia, maar hij houdt zich nauwkeurig aan de papieren verslagen.

Uitvoerig geeft de Schrijver dan ook het verder verloop van de scheiding van Kerk en Staat weer. Door de bezuiniging, die na 1927 met kracht ter hand genomen werd, bleef alles weer liggen: tot de G.G. de Jonge inging op een reeds eerder door Min. de Graaf gedane suggestie, nl. de administratieve scheiding los te maken van de financiële. Hieromtrent werd in 1933 wederom een Grote Vergadering te Batavia bijeengeroepen. Deze stelde een Algemeen Reglement voor de Kerk op, dat de instemming van de Kroon kon verwerven: vooral, daar het vertegenwoordigend karakter van het Kerkbestuur ten duidelijkste was omschreven, en er ook voor de noodzakelijk geachte contrôle op het Kerkbestuur was gezorgd door het naar voren brengen van de om de 3 jaren bijeenkomende Algemene Synode der Kerk. De administratieve scheiding werd een feit in 1935, en de eerste Algemene Synode kwam samen in 1936.

Zoals reeds gezegd is, wordt dit alles door de Schrijver zeer uitvoerig en aan de hand van de stukken zelf behandeld. Bijna te uitvoerig, maar voor hen, die in de structuur en de geest van de Indische Kerk door willen dringen, loont het de moeite dit alles door te nemen.

Wat de ontwikkeling der zelfstandige inheemse Kerken betreft binnen het raam der Indische Kerk (o.a. in de Minahassa en de Molukken): hieraan zou in dit boek groter aandacht besteed kunnen zijn. Het is in zekere zin uilen naar Athene dragen, de Schrijver, een in de dienst vergrijsd Zendingsman, en een bekende oecumenische figuur op het specifieke belang van deze Kerken in de Grote Oost te wijzen. Het zit hem meer in het ontbreken van bronnen, en de Schrijver is tezeer een kerkhistoricus om in dit boek zich aan beschouwingen te wijden, die in zijn persoon zich hebben gevormd. Wel hier en daar komt even in een noot iets persoonlijks voor de dag. Zo wijst de Schrijver er in een noot onder aan pag 316 op, dat men in 1865 in het geheel niet dacht aan de Inheemse Christengemeenten. En hij vervolgt dan: ,,Deze speelden bij de toenmalige plannen geen rol. Eerst veel later, toen werd ingezien, dat reorganisatie terwille dezer gemeenten een dringende eis was en zij de eigenlijke kern van de Indische Kerk uitmaakten, werd reorganisatie mogelijk.'' Dit lijkt mij zeer juist: maar het had de structuur van het boek dan toch meer moeten beïnvloeden. In zoverre heeft dit boek te lijden van dezelfde situatie als de Indische Kerk: de samenvoeging van een Europees en een inheems deel in één groot geheel. Het moeilijke is, dat de onderhandelingen over de zelfstandigheid van de Kerk t.o.v. de Staat doorkruist worden door de beweging naar zelfstandige inheemse volkskerken, die in verband staat met het ontwaken van Oost-Azië. Welke factoren hebben hiertoe medegewerkt? De wereld-zendingsconferentie te Jeruzalem van 1925? Ik voor mij meen van wel: maar voor de Schrijver is dit misschien geen kerkhistorie.

Ook de ontwikkeling van het kerkelijk en gemeentelijk leven in het Europese deel der Indische Kerk komt in dit werk niet zo goed tot haar recht. Het zou zijn nut gehad hebben, meer aandacht te besteden aan het ontstaan van de kerkeraden, en te zoeken naar hen onder de predikanten en hulppredikers van vroeger, die tot juiste initiatieven zijn ge-

komen. Er zouden veel namen loskomen, die nu niet genoemd staan. Maar het is de vraag of er hier te lande wel gegevens over dit onderdeel aan te treffen zouden zijn.

Ten slotte nog enige losse opmerkingen, in hoofdzaak het laatste deel van dit werk betreffende.

Het is niet historisch gerechtvaardigd, een sterk verschil te maken tussen de methode der Zending en der Indische Kerk. Veel van wat men later gewraakt heeft als een verkeerde aanpak van de Indische Kerk was aanvankelijk óf de stand van zaken uit de oude Compagniestijd, óf het inzicht van de N.Z.G.-arbeiders uit de eerste tijd.

Op pag. 344 herhaalt de Schrijver, dat de Regering eerst na de dood van Kam besloot om predikanten op Ambon te plaatsen. Dit was de Regering echter al van plan vanaf 1821. Het beleid van de Regering in die jaren is gekenmerkt geweest door een eigenlijk niet willen aanvaarden van de midden-positie van de hulpprediker. Men wilde volwaardige, academisch gevormde predikanten of „Inlands Leeraars". Echter waren er in de Minahassa reeds hulpkrachten door het N.Z.G. aangesteld, die zeer zeker bedoeld waren als hulp van de zendeling. Ook de Zending heeft nl. in die tijd niet aan het planten van gemeenten gedacht.

Op pag. 350 gaat de Schrijver in op de moeilijkheden, die de ontwikkeling van het Inlands-Leraarsambt mee moest brengen en bezigt daar het woord hierarchie. Het woord hierarchie wekt hier echter wanbegrip. De Indische Kerk heeft nooit een hierarchie gekend, wel een bij het gouvernement gebruikelijke onderschikking van de ene ambtenaar aan de andere. Was de Indische Kerk maar episcopaal geweest, dan was er nog priesterlijk opzicht geweest! Nu echter was de hele inrichting ambtenaarlijk: en dit is voor een Kerk erger dan episcopaal.

Als de Schrijver zich op pag. 355 uitlaat over het betreurenswaardige van de invoering van het Maleis in de plaats van het conserveren der landtalen, ziet hij wel enigszins over het hoofd, dat de eerste contacten van de Indische Kerk met de inheemsen niet los te denken zijn van de vestiging van ons gezag, dat zich toch meest van het Maleis bediende. Toch zijn er onder de hulppredikers geweest, die de moed hadden, niettegenstaande de overplaatsingen, waaraan zij onderhevig waren een inheemse taal aan te leren. Van een bewuste invoering van het Maleis als kerktaal is mij niets bekend.

Bij de beschrijving van de predikanten en hun werk (pag. 364–371) mis ik een beschrijving van de hulppredikers en hun werk. Hier waren er óók namen te noemen geweest.

Dat men van kerkelijke zijde niet kon weigeren een inheems huwelijk in te zegenen (pag. 373) is onjuist: het was echter ongebruikelijk.

Op pag. 375 wordt wel over Kerk en Onderwijs gehandeld, maar niet over Kerk en Ziekenzorg, terwijl ook hierover wel een en ander te vermelden was.

Wanneer op pag. 435 de naam van de Voorzitter van het Kerkbestuur, onder wie de Administratieve Scheiding een feit werd, is genoemd, nl. Dr N. A. C. Slotemaker de Bruïne, komt er toch nog een andere naam bij

mij op, nl. die van Ds T. J. van Oostrom Soede. Zijn optreden, als Predikant-Voorzitter der Commissie van Hulppredikers in Amboina in 1926 luidde een nieuwe periode in: de Grote Oost trad in het geheel der Kerk meer op de voorgrond. Het Secretariaat van het Kerkbestuur was tijdens de beslissende periode in zijn handen.

Deze opmerkingen betreffen enige onderdelen. Ik herhaal echter gaarne wat ik reeds aan het begin van deze boekbespreking schreef: wij mogen dankbaar zijn met de verschijning van dit werk.

E. A. A. de Vreede

ZENDINGSWETENSCHAP

J. Verkuyl, *Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid in Azië*, J. H. Kok, Kampen, 1948.

Een bespreking van dit proefschrift (waarmede Ds Verkuyl, sinds 1939 missionair predikant op Java, 30 April 1948 de graad van doctor in de godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit verwierf), binnen de door de redactie gestelde perken, kan slechts een summiere beschrijving van zijn inhoud geven.

Het boek begint met een korte, algemene inleiding ter aanduiding van de actualiteit van het probleem en ter kenschetsing van hetgeen de idee der godsdienstvrijheid inhoudt. Daarna behandelt de schrijver achtereenvolgens de Islam, het Hindoeisme, het Boeddhisme, het Confucianisme en de (Japanse) Shinto-religie in hun betrekking tot het beginsel der godsdienstvrijheid en zijn toepassing: hun gevoels- en gedachten-klimaat, hun geesteshouding, de structuur van hun sociologische projectie, hun inzichten en hun uitzichten inzake de vrijheid van godsdienst. Een en ander wordt geschetst in samenhang met het historisch verleden, de practijk van het heden en, voorzover doenlijk, de mogelijkheden der toekomst.

Daarbij wordt telkens op de grote belemmeringen gewezen voor het aanvaarden en doorwerken van het beginsel der godsdienstvrijheid, die gelegen zijn in de beschouwing van een groepsgemeenschap als onaantastbare, collectieve, religieuze eenheid en van hare solidariteit als hoogste religieuze norm en ideaal, in samenhang met het, de Oosterse volkeren sterk beheersende nationalisme.

Helder wordt uiteengezet, hoe inzonderheid de Islam die, in navolging van Kraemer, als een „verwereldlijkte theocratie" met „de pretentie (van) een Godsstaat" getekend wordt, aan de normale politieke, sociale en culturele ontplooiing van de christelijke minderheden als mede aan elke zendingsactiviteit de grootst mogelijke moeilijkheden in de weg legt. Niet minder duidelijk blijkt, op welke politieke en sociale weerstanden bekering en overgang tot een andere godsdienstige gemeenschap stuiten onder een bevolking, die leeft onder de ban van een „geboortereligie" (Max Weber) als het Hindoeisme met zijn individu en gemeenschap volkomen beheersend kaste-verband. „Dat kastenstelsel met zijn sociaal ostracisme is de barrière voor de waarachtige beleving der gods-

dienstvrijheid en de diepste bron van de Hindoese intolerantie". Bij het Boeddhisme, het Confucianisme en het Shintoïsme liggen de moeilijkheden meer of zelfs uitsluitend in het karakter van staatsreligie, dat hun óf wezenlijk eigen is óf waartoe zij misvormd zijn. In de, aan de behandeling van deze religies gewijde eerste vijf hoofdstukken, wil de schrijver inzonderheid aantonen, dat in alle de geestelijke voorwaarden voor de erkenning van de godsdienstvrijheid ontbreken.

Na een „kort overzicht van de strijd om de vrijheid van religie in de Westerse theologie", waagt de schrijver in het zevende hoofdstuk een zeer te waarderen „poging tot een theologische fundering van de vrijheid van godsdienst". Uiteraard gaat het hem om een Bijbels fundament. Evenals de boven vermelde confrontatie met de wereld-religies biedt dit hoofdstuk den predikant en theoloog velerlei, dat zijn inzicht verhelderen en zijn kennis verrijken zal. Een slot-hoofdstuk handelt over de „Vrijheid van godsdienst in Indonesië".

Wij mogen dankbaar zijn, dat Dr Verkuyl de lust en de kracht geschonken werden om, na de moeilijke jaren van zijn eerste ambtsperiode in Indonesië, zijn wel-verdiende verloftijd te wijden aan de studie van een zo alleszins belangrijk onderwerp.

J. M. J. SCHEPPER

DOGMATIEK

J. G. FEENSTRA, *Onze geloofsbelijdenis*. Tweede druk, f 7,90, geb., Uitg. J. H. Kok, Kampen.

Dit werk zal ongetwijfeld in een behoefte van het kerkvolk voorzien. De verklaringen van de Ned. Gel. Bel. zijn evenals die van de Dordtsche leerregels niet vele in aantal. De verklaring van dr Koopmans werd daarom gretig ontvangen, maar zij is niet alleen wat beknopt, doch ook te moeilijk voor een groot deel van onze kerkgangers. Deze van Ds Feenstra heeft de verdienste zeer vlot geschreven te zijn; zij is daardoor voor iedereen leesbaar. En de inhoud is zo uitgebreid, dat haast van een kleine dogmatiek mag worden gesproken, geschoeid op de leest van de N.G.B. Het nadeel van deze vlotte schrijfwijze is echter, dat de schrijver aan de moeilijkheden voorbijgaat zonder zijn lezers te laten merken, dat er moeilijkheden zijn.

Even legt hij zelf de vinger daarop. Hij deelt mede ,dat hij de onderscheiding van mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen van God heeft laten vallen en thans het spreken van de deugden Gods prefereert. Jammer, dat deze zuivering van scholastieke formules niet grondiger is geweest. B.v. ten opzichte van het begrip van „de waarheid". Het waarheidskarakter van Gods Woord wordt geabstraheerd en tot afzonderlijke grootheid verheven. Daardoor wordt theoretisch wel onderscheid gemaakt tussen Gods Woord en de belijdenis, maar omdat beide „de waarheid" bevatten, valt dit onderscheid in de practijk weg.

In bijna alle stukken is vastgehouden aan traditionele formuleringen zonder deze te toetsen. Zo in het stuk van de rechtvaardiging en de heili-

ging de stelling: „De rechtvaardigmaking is volkomen in dit leven, de heiligmaking is onvolkomen." En die andere, niet minder aanvechtbaar: „De rechtvaardigmaking is een juridische daad en de heiligmaking een ethische daad" (pag. 286). Af en toe krijgt men ook een proeve van het systeem van dr Kuyper. „Door de sacramenten wordt het geloof *centraal, in de wortel,* versterkt" p. (423). Over de Ned. Herv. Kerk wordt gesproken onder een belichting, waarin misschien een lid der Ger. Kerken haar alleen zien kan.

Al met al een prijzenswaardige poging om de N.G.B. nader tot ons volk te brengen. Wanneer met de genoemde bezwaren rekening wordt gehouden, zal ook deze verklaring met vrucht gebruikt kunnen worden.

J. G. Woelderink

W. H. van de Pol, *Het Christelijk dilemma. Katholieke kerk/Reformatie,* Romen en Zonen, Roermond-Maaseik, 1948, 8°, 410 blz.

Twee grote verdiensten, aan dit boek eigen, staan op de voorgrond. Het is er van het begin tot het einde op uit, de verschillen en hun oorzaken bij de naam te noemen en op deze wijze de situatie helder te stellen en dit sine ira ac studio. In de tweede plaats past het boek, onverminderd de eigenlijke theologische probleemstellingen, veelal de phaenomenologische methode toe, wat meebrengt een zelfstandige waardering van elke godsdienstige houding (Katholiek, Anglicaans, Protestant) als zodanig en tevens de opheldering van velerlei misverstand en een weg tot opheffing van wantrouwen. In geen geval beoogt deze behandelingswijze verdoezeling. Het cardinale verschil, waartoe de geloofsfundering en -inhoud, de mentaliteit en godsdienstpsychologische structuur, de spiritualiteit en de liturgie, kunnen worden herleid, is „dat volgens de Katholieke Kerk de Openbaring een Werkelijkheidsopenbaring is en volgens de Reformatie een Woordopenbaring" (207), volgens de Katholieke Kerk „een nieuwe bovennatuurlijke werkelijkheid, die — ondoorgrondelijk Mysterie — in de Openbaring doorgebroken is in de natuurlijkgegeven wereld van ruimte en tijd" (210) en het is onmogelijk, dat deze volheid van de katholieke werkelijkheid in de reformatorische Kerken, wanneer zij vasthouden aan haar beginselen, zou kunnen worden hersteld (145). Van deze Openbaringswerkelijkheid gaat de verbinding zonder schokken over naar Kerk en hiërarchie (268 e.e) het Lichaam van Christus (382, 63, 99), nadat een zeer fundamentele tegenstelling in het verstaan van de Openbaring, het Evangelie en het Geloof is vastgesteld (276). Het verschil op het terrein van de heilseconomie, is, hoe de gevallen en tot het het geloof gekomen mens door het werk van de H. Geest tot zijn eindbestemming wordt gevoerd (75), hoe het zit met de verhouding van vergeving en heiligmaking, gebaseerd op de betekenis van de Doop (117, 154). Een zinnetje als dit: Op dit terrein betekent genade tegelijk verdienste (76) is hier van verre strekking en o.i. dogmenhistorisch even verdedigbaar als het voor velen verwerpelijk zal blijven als bron van misverstanden en onzuivere heilsleer. Dit geldt ook van andere uitspraken: Wat door

de Reformatie benadrukt wordt, wordt in de Katholieke Kerk bij wijze van eerste beginselen, waarnaar men niet telkens terugkeert, ondersteld (118); en: de katholiek heeft de indruk, dat de protestant voortdurend bezig is met het stellen van vragen, die allang zijn opgelost en dat hij steeds op zoek is naar schatten, die God allang heeft geschonken (121). Over de rechtvaardigmaking, genade, praedestinatie en geloof (153 v.v.) leert de S. zo, dat hij de vraag meent te kunnen stellen wat Luther nu nog extra gedaan heeft, waardoor een nieuw licht op het getuigenis der H. Schrift vallen zou en een dieper verstaan van het Evangelie mogelijk zou zijn (160). Het is o.i. duidelijk, dat het antwoord gevonden wordt in het verschil in geloofsbegrip, terwijl hier bovendien de historie en dat wil ook zeggen de historie van de onbijbelse 15de en 16de eeuwse katholieke rechtvaardigingsleer in het geding dient te worden gebracht.

Een bijzondere actualiteit bezit dit boek, dat zich door omvangrijke kennis en goede uitdrukkingswijze onderscheidt, in zijn laatste twee hoofdstukken over de Bewegingen in het hedendaags Protestantisme, w.o. de Oecumenische Beweging. Het maakt, gelijk de S. dat reeds eerder elders heeft gedaan, duidelijk, waarom de R.K. Kerk zich volkomen relativeren zou wanneer zij tot deze toetrad en er dus slechts buiten kan blijven. Het lijkt ons op de weg van de leiders der Oecumenische Beweging te liggen, om zich er over uit te spreken of het ecclesiologisch relativisme, waar de S. op blz. 370 vv. op doelt, inderdaad een onjuiste kenschets is. Ook hier blijft de S. intussen objectief, men zie o.m. zijn eresaluut aan Kraemer en Visser 't Hooft (374 onderaan). Onze conclusie is, dat terecht de ecclesiologie door dit gehele boek heen naar het dilemma drijft. In zoverre doet het precies wat in de Hervormingseeuw, zoal niet even duidelijk theologisch werd beredeneerd, dan toch gevoeld. Met een zekere opgewektheid verheft het zich boven allerlei kleinere vragen en zelfs wijst het vele gebieden aan waar zij, die gelijkelijk Gods Openbaring in Christus als uitgangspunt voor alles aannemen, samen kunnen en moeten gaan. Een boek dus, dat inderdaad verder brengt door opheldering.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

W. A. VISSER 'T HOOFT, *Het koningschap van Christus*. Vertaling van Mr N. Wesselo, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 138 blz., geb. f 3,90.

Dit zijn Stone-lezingen door Dr Visser 't Hooft in 1947 in Princeton Theol. Seminary gehouden. Van dit vijftal loopt de eerste over Christus' koningschap in de prot. theologie; de tweede over de verkondiging van dit koningschap in de jaren van strijd; de volgende lezingen handelen over dit koningschap in de Bijbel, in de kerk en in de wereld. Het gehele boekje is bijzonder boeiend vanwege het gezichtsveld van de schrijver. Hij zit ergens hoog in de Alpen en kijkt over heel Europa en vertelt aan Amerikanen, die hij ook wel kent (hij was er voor de zevende maal) over de dingen, die hij ziet. Gezien de verhouding van de inhoudsopgave tot de omvang van dit boekje, verwacht men, dat de schrijver, veel te veel overhoop halende, oppervlakkig zal zijn, wat toch niet het geval is. Zijn theo-

logische studie staat merkbaar onder de invloed van zijn taak als algemeen secretaris van de Wereldraad van Kerken, en dat is een voordeel. Toch kan men dit geen geschrift van de oecumenische beweging noemen. Het laatste hoofdstuk heeft de schrijver merkbaar de meeste moeite gekost en is mede daarom interessant. Hij wil geen conclusie forceren, dit maakt zijn werk daardoor te meer eerlijk en waardevol. Als basis voor een sociale ethiek kan de belijder van Christus' koningschap het natuurrecht niet aanvaarden, evenmin kan het natuurrecht de inhoud van een sociale ethiek bepalen zonder aan dit koningschap te kort te doen, maar een bijbels-verantwoorde sociale ethiek moet nog worden opgebouwd. In een enkele zin wijst hij hier een taak aan waarop de kerk van Christus zich zal hebben te bezinnen.

De vertaling is goed, het is een behoorlijk Nederlands boek geworden. Slechts op een kleinigheid wijs ik (blz. 35): Aulèn's studie over de verzoening heet in het Nederlands „de Christelijke verzoeningsgedachte" (1931) en niet „Christus Victor". BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

KERKRECHT

JOH. JANSEN, *Handleiding Gereformeerd Kerkrecht*, J. H. Kok, Kampen, 1947, 88 blz., ingenaaid f 1,45.

Wanneer de auteur hier spreekt van Gereformeerd Kerkrecht, dan bedoelt hij het kerkrecht der Gereformeerde Kerken in Nederland.

De titel doet dus meer veronderstellen, dan de inhoud geeft. Men stuit ook hier weer op het monopolistische gebruik van het epitheton „gereformeerd" door een kleinere groep uit de nazaten der Reformatie, welk gebruik die groep als *de* erfgenamen der Reformatie aanwijst en voor alle andere „gereformeerden" geen ruimte overlaat.

Anderzijds zijn er drie, vier, vijf van zulke kerkformaties, die het gebruik van de aanduiding gereformeerd voor zich reserveren.

De titel van dit werkje had dus — wilde hij de inhoud dekken — moeten luiden: Handleiding voor het kerkrecht der Gereformeerde Kerken in Nederland.

Het werkje zelf geeft, zeer beknopt en zeer apodictisch, aan de hand van de Dordtsche kerkorde de hoofdpunten van de organisatie der genoemde Kerken aan en wel door achtereenvolgens aandacht te schenken aan de plaatselijke Kerk, de ambten, het kerkverband, het gezag der meerdere vergaderingen, de belijdenis, de sacramenten en de kerkelijke tucht.

Bij sommige dezer onderwerpen wordt een summiere historische toelichting gegeven (b.v. bij de ambten).

De leer-geschillen met de groep-Schilder komen om de hoek kijken in de paragrafen over de Doop. Inzake het Oecumenisch verband komt schrijver niet verder dan een paragraaf over een „oecumenische synode van de gereformeerde kerken uit de onderscheidene landen, die één zijn in de gereformeerde belijdenis."

De geciteerde bronnen zijn naast Voetius vrijwel alleen auteurs uit de kring der doleantie.

Dit werkje is voor hen, die niet tot de Gereformeerde Kerken in Nederland behoren, van weinig waarde. Voor hen, die wèl daartoe behoren kan het niet meer betekenen dan een kort repertorium van de hoofdzaken van de kerkinrichting en de bevoegdheden der verschillende kerkelijke organen.

H. M. J. WAGENAAR

PRACTISCHE THEOLOGIE

WALTHER LÜTHI, *De Bouwlieden Gods.* Vertaald door Ds S. Molenaar. Franeker, z.j., 188 blz.

Tot geestelijke *Mobilmachung* voor een door de Zwitserse Kerk geprojecteerde actie tot hulpverlening aan de noodlijdende kerken van Europa werd destijds door de Kerkeraad van Bazel besloten de Gemeente gedurende een zekere tijd in de prediking te bepalen bij het bijbelboek Nehemia. De bundel, die hier voor ons ligt bevat de 13 Nehemia-preken, die in het kader van deze actie door Lüthi van Oudejaarsavond 1944 tot 24 Juni 1945 in de bekende Oecalampadiuskerk werden gehouden.

De eisen van het kerkelijk jaar konden in dit verband niet au sérieux genomen worden. Vandaar, dat b.v. Neh. 7 voor de Paaspreek en Neh. 10 voor de Hemelvaartspreek heeft gediend. Dat deze kunststukken niet zonder hulp van een flinke dosis „inlegkunde" gepresteerd konden worden, spreekt natuurlijk vanzelf. Het is dan ook weer een echte „Lüthi" geworden. De preken zijn fris en actueel genoeg, maar 's mans allegoriserende en typologiserende exegese zijn toch wel een wezenlijke belemmering om er werkelijk van te kunnen genieten. Het gaat ons te ver, wanneer op blz. 78 de pandbrieven, die blijkens Neh. 5 door de tot inkeer gekomen Jeruzalemse geldschieters verscheurd werden, als het type worden gezien van de eeuwige pandbrief, die als een eeuwige kwijtschelding van onze schuld door God verscheurd en aan het kruis is gehecht (Avondmaalsformulier). Rondweg onsmakelijk wordt het echter wanneer de homileet op blz. 89 een overeenkomst construeert tussen de voltooiing van de Jeruzalemse stadsmuur en „het is volbracht!" van Jezus aan het kruis. Sunt certi denique fines. En er is toch ook nog zo iets als geestelijke kuisheid! Voor de gevaren, die aan deze zgn. pneumatische exegese van het Oude Testament verbonden zijn kan eigenlijk nooit genoeg gewaarschuwd worden. Het veroorzaken van kortsluiting is een riskant bedrijf. Ook in de exegese.

De vertaling valt in menig opzicht te loven. Jammer is alleen, dat voor de citaten van de op menig punt gebrekkige Statenvertaling gebruik werd gemaakt.

H. A. BRONGERS

C. J. DIPPEL, *Kerk en Wereld in de crisis*, met een „ten geleide" van Prof. Dr K. H. Miskotte. Een appèl tot Christelijke solidariteit in een democratisch-socialistische politieke en maatschappelijke omwenteling. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1947. 490 blz. f 11,90 geb.

Met een zekere verbazing vernam ik onlangs van een medicus, dat zijn vrouw „een wekelijkse Dippel-avond" had. Zoiets betekent meer dan

een lofprijzende boekbespreking. Het werk blijkt ook zonder aankondigingen „er in te gaan". Het verblijdt mij nadat ik het gelezen heb. Want de titel schrikte mij eigenlijk af: alweer de Kerk en de wereld en alweer de crisis, je wordt er zeeziek van. En dan die golf bijvoeglijke naamwoorden in de ondertitel. Zonder enig enthousiasme ben ik begonnen. De lof en het overzicht in Miskotte's „ten geleide" heb ik eerst na de lezing van het boek gewaardeerd. Het boek zelf is van belang; nu ik het uit heb, kan ik het niet meer kwijt, het kleeft in mijn gedachten; ik ben erdoor geschud en geoordeeld en toch door verlevendigd ook: het doet iemand goed, ook al zou hij het er helemaal oneens mee zijn, of zelfs er kwaad door worden. Zoiets als dit zullen velen onzer nodig hebben — ik tenminste wel.

Het is in hoge mate harstochtelijk geschreven, nooit langdradig, nooit prekerig, nooit grof, al ontbreekt de bijtende spot niet. De gedachtenstroom is breed en machtig en blijft dit al die honderden pagina's lang. Toch etaleert de Schrijver niet, menigmaal zegt hij bescheiden: „het is buiten mijn vak"; alleen wat hem waarlijk diep interesseert roert hij aan en, vak of geen vak, hij heeft er over gedacht met meedogenloze ernst. Is hij een goed vaderlander? Menig lezer zal evenals ik telkens merken: beter dan ik het zelf ben. Is hij een goed Christen? Weer zal menigeen merken met dezelfde beschaamdheid, die ik ondervond: zakelijker en concreter dan ik het zelf ben. En wat is zijn houding tot de kerk? Uit pure liefde voor haar grijpt hij haar in de kraag, richt haar op zijn gezichtveld en zegt met zulk een diepe ernst, dat men er eerbiedig bij wordt: zie je dan je weg niet, hier vlak voor je?

Van het eerste gedeelte over de crisis zal menig lezer mismoedig worden. Want men kan tegen deze technicus niet zeggen: het is niet waar, of: het is overdreven. Maar het is zulk een beklemmende duisternis, waar hij ons intrekt. Geestelijk, maatschappelijk, politiek, internationaal — nergens enig uitzicht. De wereld kan alleen maar ondergaan. Toch is dit gedeelte geen grafrede. Het is een diagnose, maar een onverbiddelijke.

Het tweede gedeelte onder de titel „pastoraal antwoord" is mij een weinig te Eindhovens. Niet dat het gewemel van de Philips fabrieken ons verwart. Neen, het gedeelte is helemaal opgebouwd op een herderlijk schrijven van de Eindhovense kerkeraad. Zeker, een prachtig stuk, maar waarom het boek zo gelocaliseerd? Het geldt immers voor ons allen; Het stuk moge naar zijn oorsprong daar thuis horen, naar zijn inhoud gaat het ons allen evenzeer aan. Het ware, anonym over de volgende hoofdstukken uitgespreid, nog duidelijker een pastoraal gesprek met ons allen geweest. In de hoofdstukken, die volgen, keert immers alles weer, wat in dit herderlijk geschrift staat.

Hoezeer is deze technicus thuis in onze kerkelijke situatie; en hoe nuttig is het, dat deze dingen eens behandeld worden door iemand, die geen theoloog van professie is, — daargelaten de vraag, welke theoloog zo zou hebben kunnen schrijven. Hij wil ons inprenten, dat „krachtens onze roeping door Christus de wereld recht heeft op de Christelijke saamhorigheid van Kerk en Volk" (80). Er is geen scheidingslijn tussen kerk

en wereld, hoewel er een tegenstelling tussen beide is, maar deze moet worden beleefd, radicaal worden beleefd. De kerk zal daarbij niet verwereldlijken, maar alleen zo kan de kerk haar dienst aan de wereld doen. Hoever wij daarvan af zijn, en hoe licht wij daar nog verder van afdrijven, is niet het enige, wat hij wil betogen: hij wil de kerk tot deze dienst brengen met alle kracht, die hij vermag te oefenen. ,,Hebben wij de overwinning te behalen? Of hebben wij te doen blijken, dat de overwinning behaald is?" (152). Hoe bekommerd is hij erover, ,,dat de functie van de Kerk als het centrum, waar het Woord Gods gepredikt en uitgelegd wordt, geleidelijk is overgegaan op de partij, de organisatie en de vereniging. Dààr wordt vastgesteld, wat het evangelie is, wat beleden moet" (156).

Het laatste gedeelte, groter dan de eerste twee tezamen, is des schrijvers concreet-politiek antwoord. Dit is slechts zeer ten dele samen te vatten in het woord: ,,democratisch-socialisme"; het gesprek van de schrijver met zijn lezers omvat veel meer. Zeker, er komt een hoofdstuk in voor over geleide economie, over productie naar behoefte en over het eigendom van de productiemiddelen. Maar het is slechts één van de zeven. Over de Christen in de crisis, over democratie, over politiek heeft de schrijver nog heel wat op het hart, dat er af moet. Ook over de gevaren van de ,,democratisch-socialistische politiek" wil hij spreken. Voor de risico's in de Partij van de Arbeid is hij niet blind, al acht hij deze ,,de enige zichtbare daad van vernieuwing na de bevrijding" (436). De eigenlijke ontaarding constateert hij in wat hij collectivismen noemt; zoiets is een surrogaatgemeenschap. Hij signaleert dit bij Roomsen en bij Protestanten als clericaal of sacraal collectivisme. Het wezen van de democratie ziet hij als de strijd van het volk om de juiste verhouding tot de overheid; de grond ervan in de verantwoordelijkheid voor het openbaar leven, waaraan niemand zich kan onttrekken. Nationaal-socialisme, communisme en eigenlijk ook het individualistisch kapitalisme hebben slechts levensvoorwaarden op het oog voor gehoorzame massa's. Maar het opsommen van deze punten geeft geen indruk van een boek, dat in een zo fonkelende drift geschreven is. Een enkel citaat als voorbeeld: (blz. 391) ,,Want God is de enige Marxist in wie vertrouwen te stellen is".

De details van dit laatste deel ben ik niet bevoegd te beoordelen. Zo nu en dan blijf ik steken, ook op punten, waar het er opaan komt. De schrijver voelt dit zelf soms ook, en zegt dan, dat een nadere uitlegging buiten het bestek van dit boek valt, b.v. blz. 301, als het gaat over ,,de democratisering van de politieke partijen en de terugdringing van hun macht". Toch is in dit deel telkens iets, dat de wanhoop waarlijk te boven komt. Wat wil een klein land, dat geen macht heeft? Indien het zelf tot radicale vernieuwing komt, bezit het ,,het machtigste wapen, dat er is: het recht, een goed geweten en een vrijmoedige mond om uit te drukken dat, wat God wil, dat gehoord wordt" (402). Ook aan de Kerk vertwijfelt hij niet, en dat in een tijd, waarin b.v. de West-Friese Verenigingen van Christelijke onderwijzers voorstellen dat geen Chr. onderwijzer lid van de P. v. d. A. mag zijn (democratie!); volgens hem ,,is de

kerk in de wereld geplaatst om de wereld in priesterlijke solidariteit te begeleiden (niet te leiden)" (453). Daarom is de tendens van dit boek niet om te propageren, — de schrijver bedoelt iets veel gewichtigers. Daarom heeft het geen zin in een recensie met deze schrijver over zijn boek te gaan discussieëren, — de schrijver wil alleen maar gehoord worden; hij vraagt niet om antwoord, maar slechts om aandacht, en die verdient hij. „Als er ooit een tijd geweest is, dat ons rekenschap gevraagd wordt, en wel rekenschap van onze *hoop* in een hopeloze tijd, dan deze." (463).

B. v. d. S.

H. Kraemer, *De Kerk in Beweging.* Uitg. Boekencentrum 1947, geb. f 7,90.

Men weet: een verzameling artikelen en kleinere geschriften, rakende de problemen der Ned. Herv. Kerk, der Oekumene, der Zending. Alle beheerst door dezelfde dubbele hartstocht: om het hart van het Evangelie te verstaan en te doen verstaan, om de moderne wereld in haar hoofdstrekking en haar nood te begrijpen, beide — Evangelie en wereld — voortdurend wezenlijk op elkaar betrokken. Moet deze verzameling nog worden aangekondigd? Door ondergetekende? Aan de ene kant ben ik daarvoor de slechtst denkbare — ik sta Kraemer in zijn beslissende kijk te na. Aan de andere kant: door onze samenwerking gedurende zekere jaren heb ik, wellicht meer dan anderen, diep-rakende en omvormende invloed van hem ondergaan, èn van zijn persoon èn van zijn visie, die mij stellig niet vreemd en nieuw was, maar die hij vertegenwoordigde op een zo hoog plan, dat ik mij steeds weer ópgetrokken voelde als ik hem zag worstelen b.v. met een weerbarstige Classicale vergadering. Zo gaat het mij ook nu, bij het herlezen van bekende en bij eerste lezing van enkele voor mij nieuwe stukken. Hier is grote visie en christelijk appèl, scherpe snijdende kritiek uit een diepe liefde, strijdbaarheid uit warm geloof.

Kraemer heeft steeds verworpen, dat Gemeente-opbouw een eigen theologie zou hebben of moeten hebben. Niet omdat hij theologie en in het bijzonder dogmatiek gering zou achten. Wel, omdat er ook met theologieën, met beginselen en standpunten, bedekte of openlijke afgoderij wordt gepleegd, wanneer de concrete gehoorzaamheid, de directe gebondenheid aan de levende Heer en Zijn heilige Geest worden verwaarloosd. Ik weet niet, hoe men over 10 of 25 jaar tegen onze worstelingen dezer jaren zal aanzien. Maar voor mijn deel — ik weet daarin niet alleen te staan — zeg ik: dat is de verruimende, bevrijdende gedachte van Kraemers werk aan ons geweest, het centraal stellen van de persoonlijke en gemeenschappelijke gebondenheid aan de levende Heer, en op grond daarvan de relativering van alle theologoumena. In het duidelijk en voelbaar opgekomen konservatisme of te midden van veel ontmoedigends van al te kleine mensen, blijft het onze worsteling om deze centrale gedachte vast te houden en haar telkens opnieuw te heroveren. Daarom is dit boek zo uiterst waardevol, nu wij Kraemer zelf aan de Oekumene moesten afstaan.

W. Banning

Protestantsche Kerkbouw. Een bundel studies onder red. van J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK. Boekencentrum, 's-Gravenhage z.j., geb. f 15.—.

De studie van Prof. Bakhuizen van den Brink, welke destijds als afzonderlijke aflevering verscheen, besprak ik reeds vroeger in dit tijdschrift (1e jrg., blz. 241). Thans is deze fraai uitgegeven en geillustreerde bundel in zijn geheel verschenen. Er komt een instructief artikel in voor van Prof. Dr E. H. ter Kuile over de herstelling van oude kerken. De schrijver neemt het op overtuigende wijze op voor de nieuwe richting, waarbij men niet meer alles angstvallig in oude stijl tracht te vernieuwen, maar onbevreesd is om door het aanbrengen van moderne vormen (die natuurlijk met de oorspronkelijke stijl moeten harmoniëren) duidelijk te doen uitkomen dat er gerestaureerd is. Aldus toont men meer respect voor het oude kunstwerk en voor de geschiedenis, die daaraan tot uitdrukking komt. Bijzonder leerrijk is wat de schrijver te berde brengt over de behandeling van het bouwmateriaal en het meubilair.

Ir D. Jansen behandelt de centrale aanleg in de kerkbouw. Hij laat zien welke ontelbare mogelijkheden zij biedt, doch tevens welke bezwaren zij oplevert voor de protestantse eredienst. Het schijnt, dat de schrijver in verlegenheid verkeert, een keuze te doen — een verlegenheid, welke hij trouwens met velen deelt. Ter verklaring van het feit dat men onder protestanten van uiteenlopende richting overtuigde voorstanders van de centrische aanleg vindt, voert hij aan: „de in wezen diametrale opvattingen, dat het sanctuarium overbodig zou zijn voor hen, die God in geest en waarheid aanbidden en die, dat het ruim der kerk Gods heiligdom wordt als de Heilige Geest in ons midden is, zouden beide in de centrische aanleg tot uitdrukking zijn gebracht." Zoals de diametrale tegenstelling hier geformuleerd is, deugt zij echter niet, tenzij men onder „aanbidden in geest en waarheid" verstaat het zoeken van God in zijn eigen binnenste, waarbij mensengeest en Heilige Geest samenvallen. Maar dat is juist niet de bedoeling van deze bijbelse uitdrukking.

Ir F. C. J. Dingemanse geeft een toelichting bij zijn ontwerp voor een kerkgebouw met het gehele daarbij behorende complex als huis der gemeente. Hier is nu werkelijk aan alles gedacht. Het is overigens maar goed dat de architect vele onderdelen van dit complex slechts als mogelijkheid of ideaal stelt en dat hij ook de tijd, waarin zulk een complex langzamerhand tot stand kan komen, ruim meet, onbeschroomd voor stijlverschillen die dan te voorschijn kunnen komen. Want de meeste predikanten en kerkvoogdijen zullen verzuchten: hoe krijgen wij het ooit zó voor elkaar? Eén troost: het behoeft ook niet zo volmaakt.

Ir Jansen laat zien welke mogelijkheden en noodzakelijkheden er bestaan in het bouwen van kapellen in huizen, onderwijsinrichtingen, ziekenhuizen, conferentieoorden e.d. Al ben ik van de noodzaak niet in alle gevallen overtuigd, een feit is dat wij op dit gebied van het buitenland nog veel kunnen leren.

De beeldende kunst in het kerkgebouw (beeldhouw-, wandschilder-, mozaiek- en glazenierskunst) wordt bepleit door Dr R. Miedema. De

instelling van de schrijver is synthetisch — door hem ten onrechte gelijk gesteld met oecumenisch — en dit verleidt hem tot een zekere abstractie, welke hij zelf critiseert in een periode van het protestantisme, die voor het visuele geen waardering had. De schrijver geeft vele waardevolle opmerkingen over de kerkelijke kunst, maar ernstig bezwaar heb ik tegen zijn opvatting dat een kunstwerk uitstraling is van goddelijke scheppingskracht en als zodanig praesentia Dei betekent: zo wordt de menselijke gebrokenheid van de kunst miskend en God vastgelegd op Zijn schepping.

De aanhef van het laatste artikel, van Prof. Dr W. J. Kooiman, over het koor der kerk en hoe dat behoort te worden ingericht, luidt: „Alles in de kerk is belangrijk, ofschoon niets per se nodig is." Dit schijnt mij het juiste gezichtspunt toe, waardoor wij gedrongen worden tot een verantwoorde inrichting onzer kerken (de schrijver geeft daarover tal van wenken, die van scherp inzicht en goede smaak getuigen), zonder daarbij onze christelijke vrijheid te verliezen.

Slotconclusie: Wij hebben in deze bundel een prachtig verzamelwerk ontvangen, onontbeerlijk voor iedere predikant, iedere kerkvoogdij, ja voor ieder gemeentelid wie de bouw en in de inrichting ener kerk ter harte gaat, ter lering en ter critische overweging van de hier liggende theologische, architectonische en aesthetische vraagstukken. Eindelijk is er dan een boek dat ook de kerken zelf zal helpen leiding te geven in deze hoogst urgente materie.

W. F. Dankbaar

S. P. de Roos, *Beginselen van kerkmuziek*, uitg. Paris, Amsterdam, geb, f 5.—.

Ds de Roos heeft een onderwerp aangepakt, waarover van protestantse zijde nog maar zeer weinig is geschreven. Er bestaan kleine brochures en enkele artikelen over protestantse kerkmuziek, er zijn lezingen gehouden op de conferenties, die de vereniging voor Protestantse kerkmuziek heeft gehouden, maar een meer omvangrijke studie bestaat bij mijn weten niet in ons land. Daar is ongetwijfeld behoefte aan. Men zou ook voor ons land een goed historisch overzicht wensen in de geest van het bekende boek van Blume in de serie handboeken van Bücken. Ds de Roos geeft ook dit historisch overzicht niet, hij spreekt weinig over het feitenmateriaal als zodanig maar bepaalt zich tot de beginselen. Dat is zijn goed recht. Het is ongetwijfeld belangrijk om een theologische verantwoording te geven en de problematiek van de kerkmuziek binnen de liturgische principia der reformatie, bloot te leggen.

Het boek van de Roos had dan ook beter kunnen heten „Beginselen van *protestantse* kerkmuziek", want voor de Rooms Katholieken liggen de vragen gans anders. Nog beter had het kunnen heten „Beginselen van *Calvinistische* (of gereformeerde) kerkmuziek" want ook de Lutheraan denkt anders over de plaats der kerkmuziek in de eredienst, terwijl mensen, die met de beginselen van een liturgische beweging in de zin van de Liturgische kring instemmen, het waarschijnlijk ook niet met de Roos eens zullen zijn.

Waar komt het bij de Roos op aan? Hij wil de kerkmuziek zeker niet doen verdwijnen. „Wie de muziek uit de kerk wil bannen, moet een vrij aanzienlijk deel van de Bijbel schrappen en de hele practijk van de kerk aller tijden voor onjuist verklaren" (pag. 117). Hij staat dus positief in zijn waardering van de kerkmuziek. Anderzijds echter, kan hij het grootste deel der kerkmuziek moeilijk in de eredienst plaatsen.

Zijn redenering is als volgt: In de eredienst zijn er twee bewegingen, nl. die van het Woord tot de gemeente en die van de gemeente tot God. Aan welke zijde staat nu de muziek? Staat zij aan de zijde van het woord, dus is zij verkondigend of staat zij aan de zijde der gemeente, dus als gebed? De Roos kiest zeer beslist voor het laatste. Muziek is niet verkondigend, zij stijgt van beneden naar boven, zij is het antwoord der gemeente op de stem Gods.

Daarom is de kerkmuziek bij uitstek de eenstemmige gemeentezang.

Waar is dan de plaats van het koor in de eredienst? Het is duidelijk, dat het koor dus ook niet de verkondiging kan zingen, maar hoogstens de gemeente kan vertegenwoordigen. Deze vertegenwoordiging echter kan de Roos niet aanvaarden in de eredienst. God stelt immers niet de schoonheid van het lied op prijs, maar de innigheid en overgave, waarmede het gezongen wordt, dus als de gemeente maar spontaan zingt, behoeft er geen koor in de eredienst gebruikt te worden. Omdat de koren er nu eenmaal zijn, moeten zij in het kerkelijk leven wel een plaats hebben, echter niet in de eredienst, maar op gemeente-avonden en wijdingsdiensten. Wat het onderscheid is tussen wijdingsdienst en eredienst, is de schrijver blijkbaar evenmin duidelijk, als het ons duidelijk is (zie pag. 15).

De achtergrond van deze denkwijze vindt men in het begin van het boek, waar op grond der ambtentheologie, het priesterlijke ambt aan het sacrament het profetische ambt aan het woord wordt gebonden.

Waar men het profetische woord van zo integrerend belang acht voor de opbouw der protestantse eredienst, zal men uiteraard huiverig zijn voor de gezongen verkondiging, die allicht een meer priesterlijk-sacramenteel karakter draagt. Hier zet dan ook mijn critiek op het boek in. Ik meen, dat juist in de kerk het priesterlijke ambt de voorrang heeft. De geest, die de profeten inspireert, waait waarheen hij wil. Juist in de historie hebben wij gezien, dat het woord der profeten buiten de kerk weerklonk. De protestantse eredienst kent inderdaad het profetisch ambt en het profetische woord, maar waarom zou er in een protestantse eredienst geen plaats zijn voor het priesterlijk gezongen woord der verkondiging? De Roos noemt zelf de Matthaeuspassion, als uitzondering. Waarom niet een gezongen bijbeltekst, een motet, of wil men het van de andere zijde uit, waarom geen beurtzang van koor en gemeente, waarom geen cantusfirmuszang? Alleen omdat God niet het schone verlangt? Waarom zou een koor, dat naast en met de gemeente zingt tot Gods eer, niet tevens innig en overtuigd als gelovige kunnen zingen? Het uitgangspunt van de Roos blijft steriel. Ook in practisch opzicht. Wij kunnen voor de protestantse kerkmuziek niet veel verwachten van een theorie, die de koorzang liefst terzijde schuift; of denkt men de componisten te kunnen aanmoedigen, door hen alleen voor gemeente-avonden en wijdingsdiensten te laten schrijven? Wat de inhoud

van het boek betreft, lijkt mij deel twee het minst gelukkig. Hier toch worden zuiver muziek-technische vragen besproken, die men in ieder handboek voor harmonieleer vinden kan. Als de Roos ons nu inplaats van deze dingen eens een goede Calvinistische aesthetica had gegeven, zou zijn boek in waarde gestegen zijn. Nu is het een wat tweeslachtig werk, voor musici te theologisch, voor theologen te muziektechnisch, hier en daar te elementair, anderzijds weer te moeilijk. Soms ook, hadden wij nadere adstruering verwacht. Waarom neemt de Roos de noteringen der psalmmelodieën volgens Hasper over met de simpele mededeling dat hij bij ondervinding weet, dat er juist van de triolen (het omstreden punt in deze notering!) een stuwing en een charme uitgaat? Een dergelijke subjectieve argumentatie houdt geen steek. De vraag is, of wij, door de melodie in de triolen te persen niet tekort doen aan de schoonheid van het oorspronkelijk rythme, waarvoor onze oren helaas heden ten dage te veel zijn afgestompt.

Dit echter, is detailcritiek. De hoofdzaak is, dat we hier te doen hebben met een zeer lofwaardig streven door iemand, die de dingen grondig heeft bestudeerd en naar wiens stem het waard is, om te luisteren, die echter door een te angstvallig vasthouden aan een bepaalde ambtentheologie, een theorie opbouwt, die niet die stimulans zal betekenen, die de huidige protestantse kerkmuziek behoeft.

G. J. Hoenderdaal

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

H. van Oyen, *Op weg naar een christelijke wijsbegeerte?* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk. f 1.—.

Prof. van Oyen heeft zijn afscheidscollege in Groningen gewijd aan een critische bespreking van dr Loen „De vaste grond”, en het daarna uitgegeven. Hij heeft daarmee velen een dienst bewezen. In de eerste plaats zijn hoorders, die het niet gemakkelijk gehad zullen hebben. Dan ook de lezers, die het college niet hoorden en die nu met het bezonnen en gefundeerde oordeel van prof. van Oyen over dit boek en de vraagstukken, die het stelt, kennis kunnen maken. Tenslotte het boek zelf, waarop weer eens de aandacht gevestigd wordt en daarmee het filosofisch leven in ons land. Hartelijk aanbevolen.

H. de Vos

N. J. A. van Exel, *Het Oorlogsprobleem. Dogmatische Studie over Christendom en Oorlog.* H. J. Spruyt's Uitg.-Mij. Amsterdam 1947; 192 blz. f 7,50.

De schrijver, die als reserve-veldprediker op de Grebbeberg gewond werd en als Gereformeerd predikant van Oosterbeek bij de invasie van 1944 werd gedood, heeft dit geschrift nagelaten. Zijn leermeester, Prof. V. Hepp, heeft het manuscript persklaar gemaakt en uitgegeven als „bijdrage voor de Calvinistische wetenschap ten aanzien van deze materie”. Het is een vrucht van nauwgezette studie en voornamelijk bedoeld als weerlegging van de christen-antimilitaristische zienswijze. Het geeft

geen nieuwe gezichtpunten, maar verzamelt en ordent de argumenten, ze funderend in de Schrift. Een polemisch geschrift van de goede soort. Want het geeft bijna altijd een loyale weergave van de bestreden overtuiging en het weet die overtuiging tot op zekere hoogte ook te waarderen. Ondanks de polemiek vormt het een systematisch geheel, waarin achtereen volgens de gegevens van het Oude Testament, die van het Nieuwe, de historische gegevens (kerkvaders) en het thetische, meest principiële deel worden behandeld.

De Calvinistische traditie getrouw is ook dit geschrift sterk aan het Oude Testament georiënteerd. Uitvoerig worden de „oorlogen des Heeren" behandeld met de daarbij behorende erbarmingsloze uitroeiing der Kanaänieten. De gedachte, dat hier een enigszins andere Godsopvatting wordt gehuldigd dan in het Evangelie, komt bij de schrijver niet op. De deus loquens van de Schrift is overal dezelfde. Wel wordt de lezer gemaand tot voorzichtigheid, om de oorlogsmoraal van Jozua en Richteren niet zo maar over te dragen op onze oorlogen. Toch moeten deze „heilige oorlogen" dienen om duidelijk te maken, dat Gods gebod zich onmogelijk tegen de oorlog als zodanig kan richten. De oorlog is een gevolg van de zonde, maar zelf geen zonde (148). Het Nieuwe Testament verandert hierin niets; hoe zou dit kunnen; Gods Woord is één. „Christus is gekomen om het O.T. te vervullen — en het staat dan ook van tevoren vast, dat Hij niets zal veranderen, wat in het O.T. onder goddelijke goedkeuring plaats vond." (37) Het moge schijnen, dat vele N.T.-sche voorschriften tegen de O.T.-sche oorlogsmoraal ingaan, maar deze voorschriften zijn gegeven voor het Koninkrijk der Hemelen, dat we verwachten, niet voor deze aarde (57–59). Wel kan schr. niet ontkennen, dat het dagelijkse leven met die voorschriften „nauw verband houdt" (38), doch dit geldt voornamelijk de *gezindheid* des harten, die onder alle omstandigheden bij de christen aanwezig moet zijn. Zelfs in de strijd is hij niet ontslagen van de eis: „hebt uwe vijanden lief." (60)

Naast mijn bezwaren tegen het O.T. sche uitgangspunt, dat de schr. m.i. verhindert christocentrisch te denken, is dit mijn tweede bedenking: de illusie wordt gehuldigd, 1e dat men midden in de krijg zijn christelijke gezindheid kan bewaren, 2e dat de oorlog op christelijke wijze kan worden gevoerd. Dit laatste behoort tot de voorwaarden van een „rechtvaardige oorlog". „Wanneer de rechtvaardige oorlog eenmaal ontbrand is, moet een christen deze als christen voeren." Geen haat of wraakzucht, geen wreedheid, geen onnodig bloedvergieten, geen verwoesten van akkers en huizen, enz (120). „Calvijn heeft er terecht op gewezen, dat ook in oorlogstijd de grootst mogelijke humaniteit bewaard moet blijven" (160–161), ook al zag Calvijn wel, dat er weinig van terecht kwam: „Aujourd' huy la loy du Turc domine entre les Chrestiens" (160). Maar van Exel blijft optimistisch: vroeger waren de oorlogen ongebonden en wreed, thans zijn zij gebonden aan rechtsnormen, al worden er soms enkele van geschonden. De schrijver heeft gelijk, als hij op het belang van die rechtsnormen wijst, en *die* pacifisten, die een *specifiek* onderscheid menen op te merken tussen de vroegere en de moderne oorlogen, laat zien hoe bandeloos wreed die vroegere oorlogen waren. Maar toch doet het,

na wat de wereld-oorlog ons getoond heeft, vreemd aan, hem te horen spreken van het „voorgewende, doch inderdaad niet aanwezige bijzonder wreedaardige, alvernietigende karakter van de moderne oorlog" (178).

Het is mij, eerlijk gezegd, een raadsel, hoe het Calvinisme, dat altijd reëel wil wezen, zich hier aan zulk een irrealisme kan overgeven.

Het sterkst staat de schrijver, en hier is hij zeer reëel, waar hij aan de pacifisten de vraag stelt, of de wereld, het vaderland en het recht dan maar aan de geweldenaars moeten worden prijsgegeven. Na wat wij de laatste jaren beleefd hebben, klemt deze vraag meer dan ooit. Het anti-militarisme is meer dan ooit een waagstuk des geloofs. Hiertegenover staat de vraag: of het recht en het volk met onze oorlogsmiddelen gediend mògen zijn en op den duur kùnnen zijn.

Het pleit voor de eerlijkheid en de openheid van Ds van Exel, dat hij voor deze vraag toch niet doof, voor de oorlog als zedelijk probleem toch niet blind is. „Met ontsteltenis" hoort hij „van de verschrikkelijke effecten, die de luchtoorlog bereikt". „De spanning, die in het O.T. zo benauwend kan zijn, is in onze tijd zo hevig geworden, dat ze ons schier den adem beneemt" (181). „In onzen tijd moet ook gerekend worden met de mogelijkheid, dat de strijdwijze van dien aard zou worden, dat ze niet meer met Gods geboden in overstemming te brengen was" (190). Men moet zich bewust zijn, „dat de ontoelaatbare strijdwijze den geheelen oorlog tot een onrechtvaardigen strijd maakt, waaraan God Zijn zegen zal onthouden" (164). Het ergste heeft de schrijver niet meer beleefd: Dresden, Hierosjima, Nagasaki. Hierdoor werd ònze overtuiging bevestigd: „het intellect, dat de oorlog leidt, is van elke morele basis losgeslagen, aan geen enkele zedelijke norm gebonden en vraagt alleen naar het vernietigende effect." Dit blijkt, als het spannen gaat. Dan beslist de „militaire noodzakelijkheid", en deze alleen.

Wij komen niet uit het conflict, tenzij de Heer des levens ons uitleidt. De schrijver van dit eerlijke, ernstige en in vele opzichten kundige boek zag zich in zijn jonge, helaas afgebroken leven een andere weg gewezen, dan die ons getoond is. Een ieder zij voor God in eigen gemoed verzekerd.

G. J. HEERING

P. H. ESSER en P. PRINS, *Het geweten*. J. H. Kok N.V., Kampen, 1947, 63 blz.

In deze brochure wordt door Dr Esser de psychologie van het geweten, door Dr Prins de theologie van het geweten besproken. Dr Esser ziet het geweten als zielkundig gegeven. Vooral Freud wordt uitvoerig besproken. Het geheel is sterk onder de invloed van Kierkegaard, speciaal wat de vertwijfeling betreft. Dr Esser is bondig, geeft geen breed en kalm betoog, daardoor krijgt zijn stuk iets brokkeligs. Veel is te kort geformuleerd voor de lezer, die niet op de hoogte is; maar deze zal er vele treffende opmerkingen in vinden.

Geheel anders het brede, vlottere, maar dan ook vaak te brede en populaire betoog van Dr Prins, die drie mogelijkheden behandelt: het geweten heeft niets met God te maken; het is de stem van God; en het geweten

staat tussen God en mens in. Hij komt op voor de laatste opvatting als de bijbelse. Het geweten wijst op een ontmoeten van God en mens. Het is verantwoorden, d.w.z. geheel en definitief antwoord geven en hij meent het 't meest juist te omschrijven „het geweten is het conflict van den mensch met de door den Heiligen Geest in hem gewerkte apriori's ten aanzien van de hoogste autoriteit" (51).

Bij beiden treft mij, dat het geweten te veel gelijk gesteld wordt met normbesef, waardoor het meer in de lijn komt te liggen van de synteresis en het meest typische van het geweten als conscientia niet genoeg naar voren komt. W. LEENDERTZ

P. VAN SCHILFGAARDE. *Over de wijsgeerige verwondering.* Van Gorcum en Comp. N.V. Assen 1948. 75 blz. f 2,50.

Een wijsgerig essay, te literair om een wijsgerige studie te zijn. De onderscheidingen en het gebruik der termen dikwijls te gewild en te willekeurig voor wetenschappelijke discussie. Maar als geheel — nagenoeg alles wordt er in betrokken: schoonheid, kunst, wetenschap, zedelijkheid en religie — gaat er verheffing van uit. W. L.

J. J. POORTMAN. *Repertorium der Nederlandsche wijsbegeerte.* Wereldbibliotheek N.V. Amsterdam 1948, 404 blz. f 15.—.

Ieder die enigszins weet hoeveel werk er vast zit aan het samenstellen van een repertorium, begrijpt dat wij hier een arbeid van jaren voor ons hebben en zal den Heer Poortman dankbaar zijn voor dit naslagwerk, dat van onschatbare waarde is voor ieder, die zich bezig houdt met een onderwerp betreffende de geschiedenis der philosophie in Nederland. Boeken voor zijn onderwerp zal hij, zij 't ook niet zo gemakkelijk, nog kunnen vinden — maar de tijdschriftartikelen! Dr Poortman heeft meer dan 2000 tijdschriften-jaargangen voor hem nagegaan en het hem ook nog gemakkelijk gemaakt door de bibliotheek aan te geven, waarin hij het begeerde tijdschrift kan vinden.

Het werk is in tweeën gedeeld. Het eerste deel is een woordenboek van wijsgerige begrippen, d.i. hier wordt ons in alphabetische volgorde der begrippen de literatuur over deze vermeld. Het tweede deel is biographisch. Beide zijn bijgewerkt tot 1947.

Natuurlijk is absolute volledigheid onmogelijk, maar ook niet gewenst. Er moet een keuze gedaan worden. Deze of gene zal daardoor hier of daar een artikel missen, maar dat hindert niets; wat ons hier geboden wordt, is een veilige vraagbaak voor hem, die zich met de geschiedenis der Nederlandse wijsbegeerte — en deze zeer ruim opgevat — bezighoudt. Wij danken Dr Poortman dat hij voor velen het tijdrovende werk van eindeloos nazoeken verricht heeft. W. L.

C. A. VAN PEURSEN. *Korte inleiding in de existentiephilosophie.* H. J. Paris, Amsterdam 1948, 59 blz. f 2.—.

J. B. VAN DER WEYDEN. *De stamboom van het existentialisme.* Æ. E. Kluwer. Deventer (1948) 102. blz.

S. U. ZUIDEMA. *Nacht zonder dageraad.* T. Wever. Franeker 1948. 38 blz.

Als ons door van Peursen in 23 blz. achtereenvolgens Kierkegaard, Sjestov, Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel en Loen beschreven worden, zal men bezwaarlijk kunnen zeggen, dat deze figuren, wier philosophie vaak zeer ingewikkeld is, ons duidelijk getekend worden. En als dan op grond van deze beschrijving ons het existentiële klimaat geschetst wordt in een 20-tal kleine bladzijden, moet dit wel aan de oppervlakte blijven. Dergelijke boekjes willen in de behoefte voldoen om te oriënteren omtrent deze philosophie, waar thans ieder over spreekt, maar geven niet de voorlichting, die nodig is. In dit opzicht is beter het werkelijk oriënterende boekje van Dr B. Delfgaauw: Wat is Existentialisme? Amsterdam 1948 (100 pag.), waarin ons Kierkegaard, Marcel, Jaspers, Heidegger en Sartre zakelijk en helder beschreven worden.

Dr van der Weyden wil dieper gaan: een studie geven „voor meer gevorderden in wijsgeerig denken". Maar de schrijver ziet overal existentialisme waar een „levenshouding is, welke een situationele ontstaansvoorwaarde heeft", zodat het existentialisme dermate omvattend wordt, dat men er duizelig van wordt. Maar dit ook vanwege de veelheid van personen, dit in grote vaart, soms geheel onnodig, eventjes geschilderd worden, en daarbij in een overmatig gebruik van vaktermen en vreemde woorden, vaak germanistisch als „Augustinisch" en „Johanneistisch". Ik vraag me af of dit alles speciaal voor die meergevorderden is; deze hadden liever dat minder vermeld werd en op het mindere dieper was ingegaan. De schrijver is medicus; hij vindt Hegel en Kierkegaard „theologen, die dingen over het leven durfden zeggen, die hen in de waardeering van biologen en medici belachelijk maken." Toch geloof ik dat over hen beiden later nog gesproken zal worden, als die lachende medicus al lang vergeten is.

Van geheel andere qualiteit is de inaugurele rede van Prof. Zuidema. Hier wordt slechts één persoon, Sartre, behandeld, vanuit één gezichtspunt — en diepgaand. Een degelijk, knap stuk werk.

W. L.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

TH. C. FREDERIKSE, *Het vrijheidsbegrip bij J. G. Fichte* (diss. Gron.), Fa Tiekstra, Meppel, 1948, 158 blz., ing. f 3,35.

G. J. HEERING, *Johan Huizinga's religieuze gedachten.* De Tijdstroom, Lochem, 1948, 75 blz., geb. f 2,40.

KARL ADAM, *Het wezen van het Katholicisme*, 4de dr. Foreholte, Voorhout, 1948, 270 blz., geb. f 5,—.

K. H. MISKOTTE, *Om het levende Woord.* D. A. Daamen, den Haag, 1948, 370 blz., geb. f 8,75.

TERTULLIANUS, *Apologeticum*, vert. en toegel. door P. C. IJsseling. U. M. Holland, Amsterdam, 1947, 136 blz.

W. P. KEYZER, *Alexandre Rodolphe Vinet* 1797–1847. U. M. Holland, Amsterdam, z.j., 278 blz.

Handboek voor de Prediking, I, onder red. van S. F. H. J. Berkelbach v. d. Sprenkel en P. J. Roscam Abbing. U. M. Holland, Amsterdam, 1948. 506 blz.

TH. C. VRIEZEN, *Oud-Israelietische Geschriften.* Servire, den Haag, 1948. 251 blz., geb. f 4,80.

S. U. ZUIDEMA, *De mensch als historie* (oratie). T. Wever, Franeker, 1948, 33 blz., ing. f 1,50.

JEAN NELIS, *Les antitheses litteairès dans les Epîtres de St Paul.* Casterman, Tournai–Paris, 1948, 30 p.

J. E. B. BLASE, *Het principe der protestantse dogmatiek* (oratie). H. J. Paris, Amsterdam, 1948, 31 blz., ing. f 1,50.

H. VAN OYEN, *Op weg naar een christelijke wijsbegeerte?* G. F. Callenbach, Nijkerk, 1948, ing. f 1.—.

K. SCHILDER, *Christus en cultuur.* T. Wever, Franeker 1948, 119 blz., geb. f 3,95.

G. CH. AALDERS, *Het Hooglied.* J. H. Kok, Kampen 1948, 63 blz., ing. f 1,75.

G. J. GOSLINGA, *De boeken van Samuël* (Korte verklaring der H. Schrift). J. H. Kok, Kampen 1948, 356 blz., geb. f 5,50.

C. W. MÖNNICH, *Het geloof der Oude Kerk.* Lankamp en Brinkman, Amsterdam 1948, 95 blz., geb. f 2,50.

H. HOLTROP, *De verschijningen onzes Heeren te Jeruzalem en in Galilea* (diss. V.U.). S. J. P. Bakker, Amsterdam 1947, 238 blz.

J. N. SEVENSTER e.a., *De Ned. Geloofsbelijdenis critisch beschouwd.* Van Gorcum en Comp., Assen 1948, 156 blz., ing. f 4,25, geb. f 5,25.

K. J. POPMA, *De oudheid en wij.* J. H. Kok, Kampen 1948, 112 blz., ing. f 1,95, geb. f 2.95.

C. W. MÖNNICH, *Jezus Christus God en Heiland.* Lankamp en Brinkman, Amsterdam 1948, 129 blz., geb. f 3,25.

A. H. EDELKOORT, *Pioniers van het geloof. Het leven der Aartsvaders.* W. ten Have, Amsterdam 1948, 304 blz., geb. f 5,90.

P. D. VAN ROYEN, *Nederland let op uw saeck!* Een waarschuwing tegen de overheersing der Kath. geestelijkheid. Evang. Maatschappij, Utrecht 1948, 30 blz., ing. f 0,30.

LAU-TZE, *Tau Teh Tsjing* (ingel. en vert. door J. A. Blok). Æ. E. Kluwer, Deventer z.j., 141 blz., geb. f 4,25.

MARC BOEGNER, *Eenheid der Christenen.* Uitgeverij Hoenderloo, z.j., 102 blz.

A. A. VAN RULER, *Het Apostolaat der Kerk en het Ontwerp-Kerkorde.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1948, 142 blz., ing. f 2,50.

TIJDSCHRIFTEN

Revue Biblique, 55me année, no 1. janv. 1948.
R.P.M.-Boisnard, A propos de Jean V, 39. R.P.B.-N. Wambacq, ,,Per eum reconciare... quae in coelis sunt." R. P. J. Renié, L'élection de Mathias (Act. I, 15–26). H. Cazelles P.S.S., Deut. XXVI, 14. H. Rosenrauch, Sur quelques ,,bases nominales" feminines à préfixe מ en hebreu biblique. R. P. J. Nasrallah, Une station ghassoulienne du Hauran.

Studia Catholica, 23 jrg., afl. II. April 1948.
H. Diepen m.b., Het eeuwig lot der ongedoopte kinderen in de traditie. H. Robbers, S. J., Het natuur-genade-schema als rel. grondmotief der Schol. wijsbegeerte. W. Grossouw, De besnijdenis in Kolossenzen.

Vigiliae Christianae, Vol. II, nr 2, April 1948.
Luigi Alfonsi, Traces du jeune Aristote dans la ,,Cohortatio ad gentiles" faussement attribuée à Justin. Christine Mohrmann, Les éléments vulgaires du Latin des Chrétiens. B. Blumenkranz, La parabole de l'enfant prodigue chez Augustin et St Césaire d'Arles. A. Sizoo, The year of Alypius' birth. J. B. Pighi, Incerti auctoris commentarius in Ev. sec. Matth. (P. Bon 12). H. L. Davids, De Gregorii Nazianzeni ep. CXCIX. G. Quispel, Note sur ,,Basilide". Christine Mohrman, Mulier a propos de II Reg. 1,26.

Theologie en Practijk, 8ste jrg., no 4, April 1948.
M. A. Beek, Noodzaak en mogelijkheid van een nieuwe vertaling van het O.T. C. W. Mönnich, Kroniek.

Wending, Jrg. 3, no 2. April 1948.
o.a. W. Banning, Perspectief. Ph. J. Idenburg, Actieve cultuurpolitiek. J. Winkler, Rusland, het communisme en wij. László Makkai, Het probleem der gemeenschap in maatschappij en kerk.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 49. Årg. 1 Hefte, 1948.
Leiv Aalen, Human og kristen etikk. Ingerid Dal, Kants begrunnelse av objektiviteten (Tord Gonal).

Theologie en Practijk, 8ste jrg. no 5, Mei 1948.
Al. Spesar, Die Czechoslovakische Kirche. K. A. Beversluis, De organisat. bouw van de Ned. Herv. Kerk volgens het Ontwerp-kerkorde.

Vox Theologica, 18de jrg., no 5, Juni 1948.
L. Laurense, Amerikaans Christendom. J. Sperna Weiland, De kerk en de mod. mens. S. H. Spanjaard, De gevallen mens. J. W. Doeve, Apokatastasis in Act. 3 : 21 een voorbereiding? P. A. Elderenbosch. De christologie van Paulus. S. L. Verheus, De christologie der oude Kerk.

Wending, 3de jrg., no 3, Mei 1948.
o.a. H. Kraemer, Op weg naar Amsterdam. J. L. Hromadka, Tussen

gisteren en morgen. C. L. Patijn, Amerika en wij. T. Dokter, Socrates' wijsbegeerte en christelijk geloof. K. S. Latourette, China.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S., dl. XXXVI, afl. 1, 1948.
B. Voets, De Hervorming in West-Friesland (vervolg). C. W. Mönnich, De inhoud van Anselmus' Cur Deus Homo.

De Heerbaan, Alg. Zendingstijdschrift.
1ste jrg. no 2, Febr. 1948: J. L. Ch. Abineno, Jeugdbewegingen in Indonesië. K. J. Brouwer, Blijvende opdracht. E. Jansen Schoonhoven, De vorming van een inheems predikantencorps in India.
no 3, Mrt. 1948: Mardjo Sir, Opening van de theol. School „Balewijoto". D. A. ten Haaft, De Manseren-beweging op N. Guinea. Chr. Slotemaker de Bruïne, Gezinswerk in de Zending.
no 4, April 1948: J. Koper, Evangelieverkondiging in de landstaal (naschrift F. S. Eringa). H. Kroeskamp, Onderwijs in Indonesië. J. H. Bavinck, Karl Gützlaff als zendeling in China. J. A. C. Rullmann, Karl Barth en de Zending (van 't Hof). J. H. Grolle, De Herv. Kerk en de Jodenzending.

Religion och Kultur, Årg. 19, Andra Heftet, Maj 1948.
Conrad Lönnquist, Twå fronter. S. Erik Bjuggren, Prästbrist och trosbekännelse. Gustaf Lundgren, Vad är samvetet? Gösta W. Kellerman, Det ondas problem.

Kerk en Muziek (maandblad gewijd aan de Prot. Kerkmuziek), 1ste jrg. no 1, Juni 1948. G. v. d. Leeuw, Ter inleiding. G. A. de Kok, Adr. C. Schuurman. G. Stam, Herinneringen aan C. de Wolf.

Theologie en Practijk, 8ste jrg. no 5, Mei 1948.
G. J. Heering, De huidige situatie der vrijz.-prot. theologie. K. A. Beversluis, De organisatorische bouw v. d. N. H. Kerk vlgs het ontwerp-kerkorde. C. W. Mönnich, Kroniek.

Theologische Literaturzeitung, 73. Jhrg. Nr 1, Jan. 1948.
G. Noth, Die Aufgabe der Verkündigung im Untergang einer Welt. G. Bornkamm, Die Häresie des Kolosserbriefes. J. Behm, Der gegenwärtige Stand der Erforschung des Johannesevangeliums. D. Eiszfeldt, Literarische Schätze aus der Geniza der alten Synagoge in Alt-Kairo.
No Febr. 2, 1948: H. Leisegang, Die grundbegriffe des Christentums. E. Gerster, Römischer Palast und Dionysos-Mosaik in Köln.

Irénikon, Tome XXI, 2me trimestre 1948.
L. Zander, La conférence d'Oslo. D. C. Lialine, La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil oecuménique des Eglises. H. R. T. Brandreth, Grégoire Panzani et l'idéal de la réunion sous le règne de Charles Ier d'Angleterre. J. Kleijntjes, Bénoit XV et l'Union des Eglises.

International Review of Missions, Vol. XXXVII, no 147, July 1948.
M. Ward, Towards a Theology of missions. M. Spinka, Berdajaev's Critique of Communism. The Archbishop of Cape Town, The position of the African in South Africa. G. Parrinder, Totem and Taboo, a revaluation. A. J. Rasker, Church and State in Indonesia.

Bijdragen (N. en Z. Ned. Jezuieten), Dl 9, 1948, afl. II.
L. Vanderkerken, De philosophie van de gracie. E. Vandenbussche,

Eenmaking der geloofsleer in de Engelse kerk. C. Sträter, Het begrip ,,Appropriatie'' bij S. Thomas. H. Renckens, De nieuwe latijnse psalmenvertaling.

Kerkedienst, 14e jrg., no 1, Juli 1948.

P. J. Roscam Abbing, Priesterlijke prediking. C. M. v. Endt, Preken, memoriseren, improviseren, produceren. F. J. Pop, Kroniek.

Harvard Theological Review, Vol. XLI, no 2, April 1948.

R. V. G. Tasker, An introduction to the Mss of the N. Testament. H. Chadwick, Origen, Celsus and the Resurrection of the Body. H. Bluhm, Luther's view of Man in his first published work. P. Miller, Jonathan Edwards on the sense of the Heart. H. Mattingly, The Consecration of Faustina the Elder and her Daughter.

Vox Theologica, 18de jrg., no 6, Juli 1948.

H. N. Ridderbos, De heiligheid der gemeente vlgs het N.T. C. J. Bleeker, De phaenomenologie van het begrip ,,heilig''. P. D. Tjalsma, Onze blijvende dankbaarheid voor Rudolf Otto's ,,Das Heilige''.

Wending, 3e jrg. no 4–5, Juni–Juli 1948.

F. M. Baron van Asbeck, Te Amsterdam in de volkenwereld. F. Kuiper, De staat Israël. P. J. Roscam Abbing, De diakonie-beweging. J. v. d. Hoeven, Causaliteit en verantwoordelijkstelling. G. v. d. Leeuw, Zuid-Afr. dichtkunst. A. J. Visser, Architectuur en levensbeschouwing H. A. Gerritsen, Marius Richters. W. Banning en C. J. Dippel, Kerk en Communisme.

Vigiliae Christianae, Vol. II, nr 3, July 1948.

Togo Mina, Le papyrus gnostique du musée Copte. J. Doresse, Trois livres gnostiques inédits. R. M. Grant, New fragments of the Homilies of Origen. Chr. Mohrmann, Les éléments vulgaires du Latin des chrétiens. J. W. Ph. Borleffs, Le valeur du codex Trecensis de Tertullien pour la critique de texte dans le traité De Baptismo.

Kerk en Eredienst, 3de jrg., no 3, Juli 1948.

L. J. F. Laagwater. Parallellen en verschillen bij de viering van de hl. eucharistie. H. J. Teutscher, De handoplegging. W. J. Kolkert, De Iona-community. G. v.d. Leeuw, Het ambt des gezangs. R. Stenberg, Het liturgisch onderricht aan de kon. hogere muziekschool te Stockholm.

Revue Biblique, 55me année, no 2, Avril 1948.

A. Robert, Les appendices du Cantique des Cantiques. M. Abel, Eclaircissements de quelques passages des Maccabées. Börge Hjerl-Hansen, Le rapprochement poisson-serpent dans la prédication de Jésus. E. Peterson, La libération d'Adam de l' *Αναγκη*. L. Gry, La ruine du Temple par Titus. A. Jamme, D. Nielsen et le Panthéon sub-arabe préislamique. H. Vincent, La notion biblique du haut-lieu.

Theologie en Practijk, 8e jrg., no 7, Juli 1948.

G. J. Heering, De huidige situatie der vrijz. prot. theologie II. A. Trouw, Een methode van bijb. catechese.

Studia Catholica, 23ste jrg., afl. III–IV, Juni–Aug. 1948.

Clim Bayer O.F.M., Naar een nieuwe theologie. N. Sanders O.F.M., Het ongedoopte kind in het andere leven. H. G. Rambonnet, De

strijd om de moderne staatsidee. Ambr. Verheul O.S.B., Kent St. Paulus buiten de Twaalf nog andere Apostelen? Jos. Kobessen O.E.S.A., In hoever is het goddelijk geloof bovennatuurlijk? Cl. Schoonbrood, Aristoteles' definitie van de verandering.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 49. Årg. 2. Hefte, 1948.

P. L. Pedersen. Luthersk og reformert kyrkjesyn. K. Rygnestad, W. A. Wexels sitt syn på det kyrkjelege embetet og prestegjerninga. S. Mowinckel, Om Jesajas striskjørt og hans nakenhet. E. Molland, Misjonstankens gjennombrudd i Norge.

BERICHTEN

IN MEMORIAM
PROFESSOR DR BERNARDUS DIRKS EERDMANS

Geboren 24 April 1868, gestorven 29 April 1948

Met professor Eerdmans is een persoonlijkheid heengegaan. Op het terrein zijner wetenschap, in theologie en in kerk, op maatschappelijk en politiek gebied, in gezinsleven en in persoonlijk leven — overal was hij markant, een mens met eigen grenzen en eigen stempel. Voor zijn vakgenoten en voor degenen die hij op kerkelijk en politiek gebied als verwant of als tegenstander ontmoette, voor zijn vrienden en familieleden, voor ieder was hij een figuur op zichzelf, een die eigen wegen ging. Eerdmans was een zelfstandig mens, iets wat slechts zelden terecht van mensen gezegd kan worden.

Eerdmans werd in Maasdam geboren, waar zijn vader orthodox hervormd predikant was. Deze stierf reeds spoedig na de geboorte van zijn eerste kind, in de gemeente IJsselmuiden, slachtoffer van een pokkenepidemie na de Frans-Duitse oorlog. Zijn weduwe, Joh. L. Eerdmans-Dieperink, vertrok met haar zoontje naar Kampen. Hier bracht Eerdmans zijn jeugdjaren door. Het waren jaren met weinig vertier. Zijn moeder bezat een streng en gesloten karakter. Wellicht heeft de vroege dood van haar echtgenoot haar leven versomberd. De gereformeerde levensopvatting van tijd en plaats deed er het hare toe om de zon buiten te sluiten. Eerdmans' wens was zeeofficier te worden, maar financiële redenen leidden tot de studie voor predikant. Dat Leiden gekozen werd kan samengehangen hebben met een drang naar vrijheid. Zijn moeder besloot met hem mede te gaan: zij heeft haar zoon nimmer verlaten, reisde mee naar het buitenland, naar de pastorie, naar de professorenwoning, waar zij op hoge leeftijd gestorven is.

Eerdmans werd in Leiden vooral leerling van Tiele. Hieruit blijkt dat hij reeds vroeg besefte, dat het bouwwerk van Kuenen voltooid was en dat vernieuwing andere bouwstoffen behoefde. In zijn op drieëntwintig jarige leeftijd verdedigd proefschrift bracht hij materiaal ter vergelijking uit een ander deel der semitische wereld, uit Mesopotamië. In Leipzig, Heidelberg en Londen bestudeerde hij voornamelijk de talen en culturen van de rondom Palestina wonende volkeren. Tijdens zijn korte predikants-

periode gaf hij in Leiden als privaat-docent les in het Aramees en Assyrisch. De vroege dood van Kosters bracht hem in 1898 op Kuenen's leerstoel. In de eerste vijftien jaar van zijn professoraat bleek duidelijk dat hij een eigen weg zou gaan: bewust week hij af van de heirbaan, resultante van de nog steeds imponerende litteraire en historische kritiek der negentiende eeuw, en kapte zich een pad door onbetreden gebied. Zijn scherpe en al te praegnante kritiek op de toepassing van de evolutiegedachte op het ontstaan van het Oude Testament en van de Israëlitische godsdienst heeft zijn positieve bijdragen tot het verstaan van menig verschijnsel aanvankelijk al te zeer overschaduwd. In deze begintijd toonde hij zich ook theoloog en kerkelijk meelevend. De gereformeerde leer en levensopvatting kende hij van huis uit. Met ondubbelzinnige betogen wees hij op het feit dat wat zich orthodox noemde, dit in veel opzichten niet meer was. Eigen geloofsleven gaf hij moeilijk bloot. Gedachten over het wezen des geloofs, die voor de ontwikkeling van de theologie hun waarde hebben bewezen, publiceerde hij anonyme (Theol. Tijds. 1909). In zijn preken — Eerdmans preekte veel en graag — overheerste het docerende en verklarende element, al klonk dikwijls een gereformeerde toon, de kleinheid en zwakte des mensen belijdende, door het betoog heen. De Protestantenbond in het bijzonder heeft lange tijd de liefde van zijn hart gehad. In de kerk bespeurde hij, onder allerlei vorm, te veel „irrationeel animisme". Typerend is dat hij, in 1900 getrouwd, nimmer een trouwring heeft willen dragen: „een ring? dan een door je neus!" Ook dat zijn drie dochters, uit zijn zeer harmonisch en gelukkig huwelijk geboren, niet gedoopt zijn.

Het tweede vijftiental jaren van zijn professoraat werden niet door het O.T. bepaald. Het maakt de indruk dat de teleurstelling over de weinige waardering van zijn wetenschappelijke arbeid hem naar allerlei maatschappelijke en politieke zaken gedreven heeft. Het kan ook zijn dat positiever motieven hem er toe brachten om de gaven van zijn verstand en werkkracht in dienst te stellen van waarden, die hem hoog waren: het protestantse karakter van ons volksleven, het liberale beginsel in onderwijs en samenleving.

De wetenschap heeft het echter gewonnen. In het eind der twintiger jaren kwam er van Engelse en Amerikaanse zijde belangstelling in zijn werk; professor De Graaf, zelve een kenner van de Oosterse wereld, wist hem te bewegen tot het schrijven van een samenvattend werk over de godsdienst van Israël, en de laatste tien jaren van het professoraat werden voornamelijk gevuld door bestudering van het Psalmboek. Toen hij in 1938 als zeventiger aftrad, vermoedden wij niet dat het nog tot publiceren zou komen. Eerdmans maakte toen de indruk genoeg te hebben van alle openbaarheid. Met grote ervaring en dikwijls ook met tact heeft hij als oudste de Leidse theologische faculteit geleid. Met voldoening zag hij het werk in Leiden voortgaan, verkocht een groot deel van zijn boeken en reisde met zijn vrouw naar Zuid-Frankrijk. Daar bracht de afzondering hem tot de uitgave van twee kleine opstellen. En toen de dreigende oorlog hem noopte naar Holland terug te komen en hij hier een Oudtestamentisch Werkgezelschap vond, dat hem spon-

taan als Nestor binnenhaalde en eerde, ontwaakte de oude liefde voor het O.T., een liefde die dergelijke vruchten afwierp, dat wij de laatste tien jaren van O.T.-isch onderzoek in Nederland zonder schroom de jaren van Eerdmans kunnen noemen. Opvallend is dat de werken des ouderdoms niet enkel het stempel van gerijpte samenvatting dragen, maar op vele plaatsen getuigen van dezelfde durf, die hem in jonge jaren eigen wegen deed zoeken.

Degenen die het voorrecht van zijn vriendschap bezeten hebben, ook gedurende de laatste levensjaren, die hij (in 1944 ontviel hem zijn geliefde Vrouw) in het gastvrije gezin van zijn dochter doorbracht, zullen met dankbaarheid terugdenken aan zijn hoffelijkheid en geestigheid. Zijn oudstudenten en zijn vakgenoten zullen bij de herinnering aan Eerdmans' persoonlijkheid en bij de bestudering van zijn origineel werk de grote gaven van zijn geest bewonderen. De scherpte zijner markante zelfstandigheid heeft ook velen gewond. Zijn nuchterheid heeft ook anderer geestdrift gedoofd. Doch ook zij mogen God dankbaar zijn voor deze mens, die alle onoprechtheid en alle schijn haatte. Want persoonlijkheden, die als Eerdmans wars van de mode van de dag een zelf verworven mening voorstaan, zijn zeldzaam. Wanneer God de hun toevertrouwde gaven van hoofd en hart gericht doet zijn op het verstaan van de Bijbel, zoals bij professor Eerdmans, hebben theologie en kerk reden tot oprechte dankbaarheid.

P. A. H. DE BOER

IN MEMORIAM
PROF. DR S. GREIJDANUS

Seakle Greijdanus werd 1 Mei 1871 uit eenvoudige ouders te Arum geboren. Hij begon als schoenmakersknecht, doch woekerde met de grote gaven, die God hem gegeven had, kwam op het gymnasium te Zetten en werd in 1895 als student ingeschreven aan de Vrije Universiteit, waar hij studeerde onder Kuyper, Rutgers, Geesink, Woltjer. Reeds als student toonde Greijdanus grote zelfstandigheid. In 1903 promoveerde hij bij Bavinck op een dissertatie, getiteld: „Menschwording en Vernedering". Greijdanus was achtereenvolgens predikant bij de Gereformeerde kerken van Rozenburg, 1904; Zuid-Beyerland, 1911; Paesens, 1915. In 1917 werd hij door de Gereformeerde Synode te Rotterdam benoemd tot hoogleraar aan de Theologische Hogeschool te Kampen, om als opvolger van Prof. Lindeboom onderwijs te geven in de vakken belangende het N.T. Greijdanus overleed 19 Mei 1948.

Reeds als predikant heeft Greijdanus een en ander gepubliceerd, we noemen „Adams Bondsbreuk" en bepaald een populaire verklaring van de Openbaring van Johannes. Als hoogleraar schreef hij veel. Hij stond midden in den kerkelijken strijd en in verband daarmede zijn van zijn hand verschillende brochures en artikelen verschenen van dogmatischen en kerkrechtelijken aard. Doch hij was in de eerste plaats exegeet en schreef de algemeen bekende en gewaardeerde kommentaren op het Evangelie naar Lukas, de brieven aan de Romeinen, de Galaten, de Filippenzen,

de algemene brieven van Petrus en Johannes en de Openbaring van Johannes. Bovendien een Hermeneutiek en een Bijzondere Canoniek van het Nieuwe Testament (Inleiding), waarvan nog slechts het eerste deel is verschenen. Van de kleinere geschriften noemen we hier alleen: „Het gebruik van het Grieksch door den Heere en Zijne apostelen in Palestina". „Is Hand. 9 (met 22 en 26) en 15 in tegenspraak met Gal. 1 en 2?"; „Hoofddoel en Gedachtengang van Lucas' Evangelieverhaal"; „Schriftgeloof en Canoniek", „Schriftgeloof en Exegese van het N.T." (inaugurele rede); „Wezen van het Calvinisme".

Greijdanus was een voortreffelijk exegeet. Hij kende zijn zaken en arbeidde met grote nauwkeurigheid. Zelfs in die mate, dat hij de mening van anderen veelal in hun eigen woorden weergeeft. Zijn methode van uitleggen toont, dat hij van de dogmatische, niet van de litterair historische zijde is gekomen, hetgeen evenwel niet inhoudt, dat hij de exegese door de dogmatiek laat beheersen.

F. W. Grosheide

MEDEDELING VAN DE REDACTIE

Gelijk reeds in de vorige aflevering werd aangekondigd, verschijnt het Nederlands Theologisch Tijdschrift thans, met ingang van de derde jaargang, met een omvang van 5 vel per aflevering, derhalve 16 bladzijden per aflevering of 96 bladzijden per jaargang meer dan te voren. De abonnementsprijs is evenwel niet verhoogd, hoewel de vergroting van de omvang aanmerkelijke kosten met zich brengt. Redactie en uitgevers hebben dit risico op zich genomen, in de hoop dat deze maatregel een belangrijke stijging van het abonnementental tot gevolg zal hebben. Het is een proefneming voor een jaar en daarom herhalen wij ons verzoek aan de lezers: hen die theologische belangstelling hebben, op te wekken, zich op ons Tijdschrift te abonneren. De grotere omvang der afleveringen stelt de redactie in staat meer artikelen op te nemen en de bibliographische voorlichting uit te breiden.

Wegens periodieke aftreding hebben de Heren Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink, Prof. Dr H. W. Obbink en Prof. Dr J. N. Sevenster hun lidmaatschap van de redactie beëindigd. In hun plaats werden benoemd de Heren Prof. Dr G. van der Leeuw, Prof. Dr M. van Rhijn en Prof. Dr J. de Zwaan. De samenstelling der redactie is zodanig, dat niet alleen de verschillende theologische faculteiten, maar ook de onderscheidene theologische vakken in haar vertegenwoordigd zijn.

Adresverandering. Het adres van de secretaris der redactie, Dr W. F. Dankbaar, is thans: Leidse straatweg 13, Oegstgeest (Tel. Leiden 25629).

RELIGIO SUB SPECIE AETERNITATIS

DOOR

C. A. O. VAN NIEUWENHUIJZE

Batavia

> De belijdenis dat Christus de Heer is en het poneren der solidariteit met de wereld moeten leiden tot de nodige zelfcritiek en verontrusting over de situatie waarin wij verkeren.
> (Wending, Januari 1948).

> It was necessary first to arrive at that degree of sophistication where we no longer set our own belief over against our neighbour's superstition. It was necessary to recognise that these institutions which are based on the same premises, let us say the supernatural, must be considered together, our own among the rest.
> ...today, whether it is a question of imperialism, or of race prejudice, or of a comparison between Christianity and paganism, we are still occupied with the uniqueness, not of the human institutions of the world at large, which no one has ever cared about anyway, but of our own institutions and achievements, our own civilisation.
> (Ruth Benedict, Patterns of Culture, 1943).

De relativiteitstheorie heeft van het exacte terrein langzaam maar zeker via de filosofie haar weg gevonden naar andere denkgebieden. Ze is daarbij niet gespaard gebleven voor de onvermijdelijke popularisering, die in vele gevallen betekent verzwakking van haar revolutionnaire betekenis. In haar gepopulariseerde vormen geeft ze daardoor vaak te zien een afbreken van heilige huisjes, maar op dusdanige manier dat er stilzwijgend altijd nog een bruikbaar afdakje wordt gespaard.

Ruth Benedict doet dit door, na de boven geciteerde veelbelovende aanloop en na gewezen te hebben op het eclectisch-accentuerende karakter der culturele vormgevings-verscheidenheid, min of meer implicite te suggereren dat consequente cultuuranalyse een algemeen menselijk cultuur-grondpatroon zou kunnen blootleggen, – althans door die gebruikelijke suggestie niet duidelijk van de hand te wijzen. Waarmede de deur opengezet is voor allerlei populaire speculatie ter compensatie van eventueel dreigend verlies aan zelfrespect uit anderen hoofde.

Merkwaardig is dat in de filologie deze waarheden al vrij lang bekend zijn, dat zelfs een goed stuk van het tegenwoordige onder-

zoek naar de bouw der taal op deze gegevens is gebaseerd, – maar dat popularisering à la Ruth Benedict, en dus ook speculatie over een eventuele wereldtaal op basis van het structureel grondpatroon der taal, is uitgebleven. Zulks wel met reden. Het verhaal over de toren van Babel is nu eenmaal als historisch gegeven minder belangrijk dan qua mythologische weergave van zekere harde waarheden in het menselijk leven.

In het gebied der godsdienstwetenschap werden de allereerste stappen op de weg naar de relativering gezet uit ontdekkingslust gecombineerd met missionaire activiteit, en lang voordat sprake kon zijn van een bewuste wil tot het toepassen van de relativiteitsideeën op godsdienstig terrein. Het merkwaardig resultaat is niettemin dat de godsdienstvergelijking die uiteindelijk het gesystematiseerd resultaat werd, veelal geleid heeft tot een relativisme in religiosis van de kant der onderzoekers, dat tenslotte noch met vergelijking noch met de relativiteitsidee veel van doen had. Bovendien kon het zich niet doorzetten dan ten koste van het negeren of afwijzen van bepaalde, voor dit doel als pretentieus gequalificeerde, essentialia op religieus gebied. Dit, gecombineerd met begrijpelijke afwijzende reacties van diverse godsdienstige zijden, heeft op zijn beurt gemaakt dat de vergelijkende godsdienstwetenschap tenslotte qua doel-wetenschap min of meer is doodgelopen, althans dat ze is gedegradeerd tot hulpwetenschap die slechts nuttig is als discipline bij materiaalverwerking. En met haar opvolgster, de catalogiserende fenomenologie der godsdiensten, is het al niet veel beter gegaan.

Om deze mislukking te begrijpen moet men stellen dat de gemeenschappelijke trek van al deze relativeringspogingen is: de gepretendeerde zelfgenoegzaamheid die samenhangt met het stilzwijgend vasthouden aan de axiomatische eigenwaarde der ratio. Zelfs daar waar schijnbaar gespot wordt met de betekenis van deze diep menselijke functie voor eventuele wezensdoorgronding of essentieel begrijpen, ontkomt men er niet aan ze als basis van denkwerkzaamheid te aanvaarden. Is zulks in de taalwetenschap met haar strakke filologische discipline al gevaarloos, het wordt bedenkelijk zodra men zich begeeft op terreinen waar het denken toekomt aan vragen die verband houden met de totale zin van het leven.

Wij moeten proberen geen voortijdige conclusies te trekken, en deze zaak in haar proporties blijven zien. Natuurlijk is het een feit dat het afwijzen van verabsolutering van allerlei levensuitingen

van het eigen ik enerzijds voorwaarde is voor het ontstaan van een samenleving en anderzijds essentieel voor een gezond en niet gedisproportionneerd persoonlijk leven. Daarmede is de zuiverende en onmisbare betekenis der critiek volkomen recht gedaan. Maar aan de andere kant moet men het oog open houden voor de risico's die gelopen worden, wanneer de mens in zijn critiek consequent tracht te zijn. Immers, komt de critiek, consequent volgehouden, eenmaal toe aan haar axiomatisch aanvaarde uitgangspunt, de ratio, en dus aan zichzelf, dan komt de mens ipso facto te verkeren in een situatie die alleen nog maar valt aan te duiden als aporie, oftewel, „lebenswirklicher" gezegd, crisis. En dan wel crisis waarvoor, althans voor het zelfgenoegzame denken, juist door het wegvallen van de ratio als axiomatische basis van dat denken, geen oplossing meer te vinden is.

De algemeen menselijke situatie is dus deze dat de mens de keuze heeft tussen òf inconsequent zijn in zijn critiek, d.w.z. ophouden met critisch denken wanneer dat denken zelf en daardoor het eigen zelfgenoegzame zijn gevaar dreigt te lopen, – òf consequent zijn in zijn critiek en daarmede, althans voorzover het het eigen zelfgenoegzame zijn betreft, elke vastheid verliezen. En, zelfs al mag men dan zeggen dat de vastheid die hij in het eerste geval overhoudt ook maar schijn-vastheid, „Gehäuse", is, de feiten wijzen uit dat het een goed menselijke trek is liever een „Gehäuse", een vluchtstelling te willen dan een ik, dat erkent in zichzelf niets, maar dan ook niets te hebben om zich aan overeind te houden, – sterker gezegd, dat zelfs de mogelijkheid van een actief zich-vasthouden – die immers omvattende en essentiële wezensbepaling impliceert – ontkent. Men maakt zich nu eenmaal maar al te graag wijs dat het Münchhausen inderdaad gelukte zichzelf aan de haren uit het water te trekken.

Het is interessant te constateren dat men in beide gevallen van ongerustheid kan spreken. In het ene geval de ongerustheid van de man die weet, dat over die-en-die grens de critiek waarop hij zich zo gaarne baseert taboe is, en die dus altijd een zekere ongerustheid moet overhouden met betrekking tot de houdbaarheid van de „Gehäuse" waarin hij zich tegen dat gevaar heeft verschanst. In het andere geval de ongerustheid van hem die in zichzelf geen enkel vast punt vindt uitgaande waarvan hij zich in het leven gerustelijk kan inrichten, en die niets zozeer en zo opzettelijk vermijdt als het zich inspinnen in hulpconstructies die een schijn van rust zouden kunnen bieden, juist omdat hij die schijn schuwt.

In feite is het deze dubbele vorm van ongerustheid waarover Ruth Benedict in haar boven aangehaald citaat spreekt. De hele drang tot consequent relativeren enerzijds en de tegenstelde drang tot behoud der zelfgenoegzaamheid anderzijds, tezamen in de praktijk neerkomend op een drang tot relativeren van de ander ten opzichte van het eigen ik – dat daarmede stilzwijgend tot het absolute wordt verheven teneinde het te behouden –, is niets anders dan het resultaat van de spanning die er bestaat tussen deze beide tegengestelde diep-menselijke ongerustheden.

Het merkwaardige feit doet zich voor dat er, rationeel-theoretisch gezien, een oplossing voor deze crisissituatie te suggereren valt. Deze moet dan liggen in de onderstelling van een realiteit die niet de realiteit van het eigen ik is, en die niet beheerst wordt door de uiteindelijk zichzelf tot onoplosbaar probleem wordende ratio. Met andere woorden, een realiteit waarover de ratio niet alleen niet het laatste woord, maar zelfs niet het eerste woord kan zeggen. Ook de samenhang van de realiteit van het, aldus niet langer zelfgenoegzame, ik met deze andere realiteit onttrekt zich aan rationele benadering.

Waar de mens zich met deze samenhang bezig houdt komt een levensaspect van andere, niet-rationele orde in het spel, dat gemeenlijk wordt aangeduid als religie. De religie is dus gekenmerkt doordat ze, dwars door de aporie der ratio heen, uitgaat van wat rationeel moet heten: de onderstelling van, en wat in de religie heet: het geloof in een realiteit die niet omspannen wordt door de realiteit van het eigen ik, – die daardoor onverbiddelijk de – toch al problematische – zelfgenoegzaamheid van het eigen ik vernietigt, – maar die, tegenover deze relativering-tot-in-de-bittere-consequentie van het eigen ik, een absolutum van andere orde poneert, – juister gezegd: daarop „hinweist". Dit absolutum op zijn beurt is getypeerd doordat het zich aan de ratio onttrekt en de ratio dus niet een ander houvast geeft in de plaats van de „grond" die het haar definitief onder de voeten heeft weggehaald. Aan de andere kant laat het de totale mens toch inzoverre niet in de steek dat het, bij wijze van spreken, hem vasthoudt. Dat wil zeggen, het heeft voor hem een betekenis waardoor hij, op andere dan rationele wijze, onafhankelijk van de rationeel-aporistische problematiek van het leven en vrij van hulpconstructies, toch niet in een niets verdwijnt; ongeacht de vrees dergenen die bij hun „Gehäuse" zweren. Met dien

verstande dus dat hij er, gezien binnen het raam van de realiteit van het eigen ik, op achteruit gaat, doordat elk „Gehäuse" hem ontzegd is, maar dat hij, in het kader van een andere zijnsorde gezien, zich de weelde van het missen der „Gehäuse" kan permitteren en geenszins aan een dodelijke crisissituatie ten prooi valt.

Uiterlijk gezien zal een dergelijke mens, wiens levensvisie bepaald is door zijn religieuze onderstelling – concreter gezegd: door zijn geloof – dus een onrust tonen die veel onverzoenlijker is dan die van de rationeel-zelfgenoegzame mens. Innerlijk gezien zal hij vrij zijn van de verzwegen ongerustheid die het onontkoombaar deel is van hem die de critiek niet tot het eind kan dulden uit dodelijke vrees van eraan te zullen succomberen.

Intussen dient men voor ogen te houden dat in de aldus gebruikte term religie in feite sprake is van zekere essentialia uit datgene wat men in de wandeling religie noemt, – essentialia waaraan de relativerende en vergelijkende godsdienstwetenschap nu juist niet toekomt. Men zie hierin geen boos opzet der onderzoekers. Het is immers zo dat er in de „religie", afgezien van deze essentialia, bijzonder veel zit dat zeer beslist behoort tot de categorie van het relativeerbare, a fortiori van het relatieve.

Het geval wil dat de religie, in de zojuist bedoelde engere zin, zeker niet iets is dat de mens keurig om de crisis der ratio heen loodst en hem langs de kortste weg binnenbrengt in een haven die weliswaar van buiten gezien geen enkele bescherming biedt, maar waar hem in werkelijkheid niets kan gebeuren. Wij zeiden reeds dat de onderstelde, geloofde realiteit die niet samenvalt met die van het eigen ik, rationeel onbenaderbaar is. Dit zou betekenen dat de mens ze met geen woord, met geen gebaar kan aanduiden. Welnu, we weten wel beter. Waar mensen leven vindt men ook religie, en waar religie is wordt daarover gesproken, wordt daaraan vorm gegeven. Nu kan men zich hiervan wel afmaken met de opmerking dat het een onuitroeibare menselijke eigenschap is, het onuitspreekbare bij voorkeur te willen uitspreken en het onuitdrukbare bij voorkeur vorm te willen geven. Maar in feite betekent dit dat de mens, in zijn behoefte om deze waarheid die niet het eigen ik is – waarheid die in feite onderstelling, juister: object van geloof is – grijpbaar, tastbaar, uitdrukbaar te maken voor zichzelf en voor zijn medemens, zoekt naar vormgeving. Dergelijke vormgeving is onontkoombaar rationeel bepaald en behoort daarom onmiddellijk tot het relatieve. Zulks echter onverminderd de waarde van het

essentiële, het absolute dat in deze vormgeving eer verhuld dan geopenbaard wordt.

Hiermede is het goed recht van relativerende onderzoekingen op het gebied der religies (beter gezegd: vormgevingen der religie) zonder meer en voldoende aangetoond. Met dien verstande echter, dat wie nu denkt dat hij al relativerend in de religies, de absolute kern uit de relatieve vormgeving kan uitpellen, een fundamentele fout maakt. Zoals gezegd: de essentialia onttrekken zich aan de ratio, blijven geloofsbezit. Ze glippen elken onderzoeker door de vingers die ze met rationele bewerktuiging wil vatten en die hun bestaan niet van te voren buiten de probleemstelling houdt.

Relativerend en vergelijkend onderzoek op het terrein der religie biedt, zelfs met evengenoemde veronderstellingen, één groot risico. Het is een verleiding die bijvoorbeeld bij relativerend cultuur-onderzoek ook voorkomt, maar die daar nauwelijks gevaarlijk kan worden. Bij cultuurvergelijking heeft men te doen met de reeds gesignaleerde neiging tot relativering van de ander ten opzichte van zichzelf: elk meent zijn uil een valk te zijn. Maar aan de essentialia komt men toch niet toe, want die liggen niet in het platte vlak dat de Westerse wetenschap met haar isolerende terminologie cultuur noemt. Bij de godsdienstvergelijking daarentegen werkt men met materie die nu juist geconcentreerd is om de essentialia, met name om de primaire quaestie van het inzicht in het wezen der eigen realiteit. En de verhouding tussen relatieve vormgeving der religie – die in feite ook een soort „Gehäuse" is of dreigt te worden – en essentiele waarheid is van uitermate précaire aard, zodra de relativerende analyse in het geding komt.

Dit geldt allereerst met betrekking tot de onoplosbare vraag hoever men bij dit onderzoek door durft gaan met zelfcritiek (:waar is sprake van relatieve vormgeving, waar van essentiële waarheid?). In de tweede plaats geldt het met betrekking tot de vergelijking, de confrontering als zodanig; het is goeddeels bepalend voor het antwoord op de vraag naar het uiteindelijk resultaat van het vergelijkend, analyserend, relativerend onderzoek. Zoals reeds werd opgemerkt: men moet blijvend vooropstellen dat het erkennen en aanvaarden – juister: geloven – van die dingen die men aanduidt als essentieel, als waarheid, nimmer het rechtlijnig resultaat kan zijn van het onderzoek. Religie blijft religie en het geloof is niet te vervangen door uitpelling der essentie via analytische relativerende redenering.

Het risico dat we bedoelden is dus, kort gezegd, dat men al vergelijkend of confronterend toch weer de ander gaat relativeren met betrekking tot zichzelf, sterker: tot het relatieve in het eigene. En zulks in dit geval – en hier ligt het gevaar – onder het mom van het poneren van essentialia die onafhankelijk genoemd worden van het eigen ik en van al het relatieve, doch die in feite – alleen al door de onontkoombare noodzaak van rationele uitdrukking en vormgeving – evengoed geheel of voor een niet onaanzienlijk deel absolutering van het relatieve in de ikheid zijn. Waaruit dus volgt dat ook godsdienstvergelijking op basis van onderscheiding van absolute waarheid en relatieve vormgeving, het gevaar niet uitsluit dat men zich toch weer gaat verschuilen in eigen religieuze „Gehäuse".

De feiten liggen zo – dat kan uit het voorgaande zonder meer duidelijk zijn – dat er ook geen enkel middel is om dit risico uit te sluiten. Dus zal degene die aan deze godsdienstvergelijking als theoretisch vak doet, en wellicht nog meer de missionnerende belijder van een geloof die zijn geloof, a fortiori zijn religie-in-ruimere-zin, confronteert met dat van een ander, steeds het risico eenvoudig moeten „nemen". Slechts kan hij trachten langs de weg der fundamentele zelfcritiek het zoveel mogelijk te reduceren door de eigen „Gehäuse", waar en hoe hij ze vindt, onverbiddelijk te laten wegvallen „sub specie aeternitatis". Langs deze weg – die wel wat anders is dan „adaptatie"! – kan hij in elk geval streven naar een confrontatie waar de essentialia zeer beslist niet bij weggemoffeld worden terwille van de relatieve epifenomenen, integendeel waar van epifenomenen zoveel mogelijk afstand wordt gedaan.

Enkele voorbeelden kunnen het bedoelde verduidelijken. Als vanzelf komt daarin ook nog even de kwestie van de tweeërlei ongerustheid om de hoek in practische uitingsvormen.

Als eerste voorbeeld kiezen wij het recente Januari-nummer van „Wending" dat verscheen onder de verzameltitel „Rooms-Katholicisme". Het is geen gelukkig voorbeeld, liever ware hier een boek als Van der Linde's „Rome en de Una Sancta" te kiezen, – doch schrijver dezes heeft het niet tijdig ter beschikking kunnen krijgen.

Het „Wending"-nummer is een voorbeeld van verontrusting, die haar zuiverste vorm bereikt in het in de kop hierboven geciteerde, doch die ook herhaaldelijk blijkt verontrusting van het andere, „zelfgenoegzame" type te zijn. Onder deze laatste categorie valt een niet onaanzienlijk deel van de inhoud. Men kan dit gerust als

onbetekenend terzijde leggen, daar het geen ander dan historisch belang heeft: het toont aan hoe bepaalde godsdienstige organisaties elkaars organisatorische uitbouw en strategische mogelijkheden beoordelen en elkaar eventueel als tegengestelde macht meer of minder duchten.

Daarnaast wordt aandacht besteed aan de sociaal-culturele aspecten, waarbij veel behartigenswaardige woorden gezegd worden over verschillen en tegenstellingen tussen de wijze waarop men zich in Rooms-Katholieke sfeer weet in te richten in dit leven, en de wijze waarop men dat in Protestantse sfeer doet. Als materiaal ter demonstratie van sociaal-cultureel-politieke divergenties in de „Christelijke cultuur" zijn deze beschouwingen niet oninteressant, al geven ze niet veel nieuws.

Blijven over een aantal losse opmerkingen verstrooid over de zojuist algemeen aangeduide artikelen, plus één artikel dat een min of meer centraal punt van theologische divergentie aansnijdt. Hier komt men dus op een vlak dat niet meer volledig gedomineerd wordt door het secundaire en relatieve, – helaas zonder overgang, daar geen der schrijvers de verhelderende onderscheiding tussen relatief en niet-relatief gebruikt. Hier heeft men dus ook enige kans dat ongerustheid over de macht van de tegenspeler c.q. tegenstander, virtueel de ongerustheid over de houdbaarheid der eigen „Gehäuse", wat verdwijnt achter andere ongerustheid. De ongerustheid namelijk over de vraag inhoeverre men zelf en inhoeverre voorts de andere partij in zijn relatieve vormgevingen, inclusief zijn belijdenis, ernst maakt met de absolute waarheid die men pretendeert te geloven.

Tegen deze achtergrond, zo zou men verwachten, kunnen dan vragen omtrent katholiciteit, kerkopvattingen, geestelijk gezag, en vele meer worden aangesneden. En zulks op een manier waarbij niet allereerst in tegenstellingen behoeft te worden gedacht à la „zij katholiek, wij niet minder katholiek", of à la „dat en dat in hun religieuze levensvorm zou het bij ons ook goed doen". Vooral in een confrontatie van deze twee producten van één belijdenis – anders gezegd, van deze twee tegenover elkaar gegroeide manieren van in de relatieve levenssfeer vormgeven aan één geloof, nominaal zelfs nog steeds één godsdienst –, behoeft men van geen enkele werkwijze iets te verwachten die niet onverbiddelijk afstand neemt van al wat relatieve vormgeving is. Daarbij is het niet genoeg eerst de tegenspeler te critiseren en vervolgens, onder het motto „ook

ons treft critiek en past schuldbelijdenis", enige voorzichtige vingerwijzingen te doen naar plekken in het eigen vlees waar welbeschouwd het mes in moest. Gepraat over katholiciteit – of zoals het in protestantse kringen heet met een protestantse term en een protestantse inhoud: oecumeniciteit – heeft slechts dan zin als men begint met zichzelf niet te sparen. En dat wel ongeacht de vraag of de tegenspeler al dan niet op zijn stuk, in casu zijn relatieve voetstuk, blijft staan. Confrontatie zonder zuiverende zelfcritiek aan beide zijden is niet anders dan een kat-en-muis-spel in en om „Gehäuse", – dat tenslotte „gewonnen" wordt door degene die zich in deze wereld, in het relatieve, het comfortabelst heeft weten in te richten met de meeste machtsmiddelen. Confrontatie moet hier aan beide zijden allereerst zijn confrontatie van de eigen relatieve religieuze vormgevingen met de absolute realiteit die men zegt te geloven. Confrontatie met anders-belijdenden geschiede met een minimum aan beiderzijdse gebondenheid binnen de relatieve sfeer.

Men mag niet beweren dat de redactie van „Wending" bij het uitgeven van dit nummer zich deze dingen niet heeft gerealiseerd. Maar men mag wel beweren dat het vrij heterogene resultaat van haar streven tenslotte beslist niet is toegekomen aan de maatstaven waaraan het dient te beantwoorden. En dat het, derhalve, eer een bijdrage levert tot de bestaande verwarring en tegenstelling dan een zozeer benodigde zuivering der atmosfeer.

Ons tweede voorbeeld is een confrontatie van andere aard. Namelijk van twee „godsdiensten", die enerzijds dus verder uiteenliggen dan de zoëven genoemde twee „belijdenissen van één godsdienst", doch die anderzijds toch zoveel met elkaar van doen hebben dat, evenals in het vorige geval, de inhaerente behoefte aan onderlinge confrontatie en tegenoverstelling blijft bestaan. De illusie van objectieve beoordeling, die men geneigd zou zijn te koesteren met betrekking tot confrontatie van elkaar geheel „vreemde" godsdiensten, is hier dus uitgesloten. Anderzijds geldt dat de in de vorige alinea gegeven verwijzing naar de noodzaak van confrontatie, niet allereerst met elkaar doch veeleer met de – historisch gemeenschappelijke – absolute, geloofde waarheid, hier niet tot uitgangspunt kan worden gemaakt daar van een historisch gemeenschappelijke oorsprong geen sprake is, om niet te reppen van tegenstellingen die zich juist om de kwestie van de historische oorsprongen heen kunnen ontspinnen. Dit alles nu doet zich voor bij het boeiende,

zij het précaire geval van de tegenoverstelling van Christendom en Islam.

Over dit probleem heeft E. Kellerhals in 1945 bij de Baseler Missionsbuchhandlung een werk laten verschijnen onder de titel „Der Islam, seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen”. De titel is enigszins misleidend en zou eigenlijk moeten worden aangevuld met „Versuch einer Christlichen Deutung”. Behoudens deze aanvulling op de titel biedt dit boek voor wie meer op het geweldige terrein van de Islam heeft rondgekeken niet veel nieuws. Het is een in kort bestek gehouden overzicht op de gebruikelijke wijze. Het heeft zijn zwakke kanten in weglating van vrij veel dat de auteur blijkbaar meende te kunnen missen met het oog op zijn doelstelling. Zijn sterke kant heeft het in de oorspronkelijkheid waarmede het langzamerhand traditioneel geworden, op filologische methodiek van Goldziher en Snouck Hurgronje berustende, indelingssysteem wordt gehanteerd. De schrijver toont in zijn literatuurvermelding een ruime, zij het tot Westerse auteurs beperkte en enigszins op Duitse werken toegespitste belezenheid, al doet het vreemd aan de naam van Snouck Hurgronje nergens vermeld te zien. Een register wordt node gemist.

Schrijver maakt terloops vermelding van de rijks-idee als in wezen religieuze idee. Helaas weet hij deze opmerking, vermoedelijk door zijn anders gerichte doelstelling, niet uit te werken tot wat ze in kern is: een nieuw middel tot het benaderen van de ontwikkelingsgeschiedenis van de Islam. En daarmede beneemt hij zich een kans om te komen tot congeniaal benaderen. Immers, het moet mogelijk zijn, uitgaand van deze algemeen-religieuze rijks-idee (waarover in 1944 in Zürich Walter Nigg's „Das ewige Reich” verscheen, dat tot de Christelijke sfeer beperkt is), in de Islam haar parallel vindend niet zozeer in de chilafat-idee als wel in de ummat-idee, de Islam als geheel van religieuze inhoud en vormgeving te benaderen. De katholiciteitsgedachte zoals die in de Moslimse denksfeer leeft moet bij juiste analyse een belangrijk hulpmiddel kunnen worden om te komen tot een samenvattend en niet uitsluitend filologisch benaderen van de Islam. Bij juiste gebruikmaking van oorspronkelijk materiaal moet dit zelfs kunnen leiden tot iets als congeniaal verstaan, een „begrijpen van binnen uit”. Als resultaat hiervan zou men er wellicht tot op aanzienlijke hoogte in kunnen slagen, op ook voor Moslims aanvaardbare wijze aan te geven hoe de variërende relatieve vormgevingen van de Islam als religieus gebouw zijn samen-

gesteld en hoe daarin de kernen liggen verwerkt die voor het geloof het belangrijkst zijn krachtens hun betrekking tot de absolute waarheid.

Mocht het inderdaad mogelijk blijken, deze methode toe te passen zonder de eigen aard van de Islam geweld aan te doen, dan kan dit voor een confrontatie van belang zijn. Juist op deze basis van afzonderlijke analytische benadering van beide, via de katholiciteitsidee, moet het eventueel mogelijk zijn te geraken tot een confronteren van Islam en Christendom elk van zijn eigen totaliteit uit. Dit zou dan de mogelijkheid openen tot een vergelijken langs andere en meer verantwoorde weg dan die der relativering van het vreemde en absolutering van het eigene. Weliswaar kan ook in dit geval het resultaat van dergelijke vergelijking nimmer zijn een vaststellen van waarde of waarheid van de ene godsdienst in vergelijking met de andere: daarover beslist het geloof. Maar wel wordt bereikt een optimaal gunstige mogelijkheid tot ontmoeting waarbij de wederzijdse misverstanden en beeldvertekeningen tot een minimum beperkt blijven. En dit is wel het meeste waartoe analytische godsdienstwetenschap, al dan niet als dienares van missionnair werk, kan leiden.

Het moet daarom betreurd worden dat Kellerhals deze weg niet heeft bewandeld, dat hij hem zelfs niet heeft gezien, – wellicht omdat het voor hem die snel concrete resultaten wil zien een omweg kan lijken. Kellerhals heeft getracht een kortere weg te bewandelen. Zoveel mogelijk verschijnselen reduceert hij via historische of andere beschrijving tot de figuur van de Profeet. Zodoende komt hij tenslotte tot een – niet geargumenteerd en in deze vorm stellig ook niet verantwoord – verheffen van de positie van de Profeet, als stichter van de Islam, tot het kernelement bij uitstek van de Islam, waarin hij het gehele Moslimse leven en belijden gaat toetsen. De methodiek die hij voor de toetsing kiest is ook alweer ongeargumenteerd; ze is van min of meer historische aard en verloopt via confrontering van de Profeet met het Christendom, – dat hem inderdaad, in welke vorm dan ook, gedurende zijn leven bereikt heeft, zij het naast allerlei andere religies.

Uiteindelijk brengt Kellerhals een oordeelvelling tot stand op basis van een gemengde procedure. Enerzijds past hij een beoordeling toe op basis van het Christendom zoals hijzelf het verstaat en zoals Muhammad het bepaald niet verstaan heeft, daargelaten of hij het in gegeven omstandigheden zo had kunnen verstaan. In feite

voert hij hier de stelling dat Gods openbaring in Christus voor alle volken geldt, zijnde dit een geloofsstelling, immatuur in het wetenschappelijk onderzoek in. Hetgeen hiertoe leidt, dat hij Muhammad, die wel eens iets van het Christendom gehoord zal hebben, posthuum en ipso facto ter verantwoording roept teneinde hem een ja of nee af te persen op basis van een geloofs- en openbaringsopvatting die – zoveel is zeker – Muhammad te enen male is ontgaan, en die bovendien toch ook weer voor een niet onaanzienlijk deel zal moeten worden verwezen naar het gebied der relatieve vormgevingen. In feite maakt immers de blote pretentie van het profeetschap Muhammad tot een figuur over welker betekenis het ja of nee van geloven of niet-geloven beslist, ongeacht analytische en historische beoordeling en toetsing. Dit geldt te meer waar de toetsing hier geschiedt op historische gronden en daarmede in haar zuiverheid afdoend geschaad is. Om het maar direct scherp te stellen: men kan van deze beoordelingsmethodiek zeggen dat ze niet vrij is van een, met een zweem van anachronisme vermengde, neiging tot relativering van de ander terwille van de absolutering van het eigene. Bovendien wekt Kellerhals soms de indruk dat hij het aanvoelen van wat in en voor de Islam eigen en karakteristiek is laat verdwijnen achter zijn opzoeken van ontlening en geestelijk verzet, als waren dat positief-determinerende factoren.

Daarnaast geeft Kellerhals een beoordeling op basis van de naar het psychologische zwemende waardering van het in Muhammads verkondiging verwerkte openbaringselement. Dit onttrekt zich nog veel duidelijker aan de decisieve betekenis van het geloofselement, – komt er zelfs zozeer tegenover te staan dat de hele procedure iets lachwekkends krijgt. Schrijver zelf heeft deze dingen wel aangevoeld, – wat dan o.a. blijkt uit het (mede wel naar analogie van het Christendom?) overmatig accentueren van de quaestie van het profeetschap (p. 69). Hij heeft tenslotte Bijbelse argumenten gezocht en gevonden (p. 382) om in zijn oordeel over Muhammad en virtueel over de Islam (p. 343, 344–350, 354, 356, 362, 374, 377), dat vernietigend dreigde te worden en daarmede aan realiteit, en ook aan practische missionnaire bruikbaarheid, zeer in te boeten, een vergevensgezinde noot op te nemen. Intussen zal de Moslim die dit boek ter hand mocht nemen, vooral na het slothoofdstuk over „Das Wesen des Islam" dat ten rechte „Beurteilung des Islam" had moeten heten, het geërgerd neerleggen. Hij zal het wegwerpen als een uit vooroordeel geboren, achteraf-geargumenteerde aanval op zijn

geloof, die des te ergerlijker is daar hij gebaseerd is op een scheve voorstelling ervan.

Dit neemt niet weg, dat hier van de kant van de schrijver sprake is van een serieus opgezette poging tot eerlijk verstaan en beoordelen van de Islam. Door haar methodiek en door haar gebrek aan voorafgaande critiek op haar eigen vooronderstellingen heeft ze niet kunnen slagen. Vergeleken bij de nu een drietal decennia oude publicaties van Zwemer en Simon betekent dit boek in elk geval een stap vooruit. Het doel is echter niet bereikt. Dit blijkt duidelijk uit een uitspraak als: ,,Ein tiefere theologische Betrachtungsweise, aber auch die missionarische Alltagserfahrung führt jedoch auf die gegenteilige Erkenntnis: der Islam ist trotz seiner historischen und inhaltlichen Nähe zum Christentum in Wirklichkeit viel weiter von ihm entfernt als die heidnischen Religionen" (p. 379). In feite is hiermede niet alleen niets gezegd, doch bovendien vastgesteld dat de doelstelling van de schrijver nog tezeer een verward mengsel is van zelfgenoegzame beoordeling en drang naar praemature resultaten voor missionnaire arbeid. Daardoor is hij niet toegekomen aan confronteren van twee complexen op basis van een trachten, hun relatieve vormgevingen èn hun verborgen essentiële waarheid te verstaan allereerst van henzelf uit. Daardoor ook loopt hij als het ware in zijn analytische beoordeling vooruit op beslissingen die tenslotte slechts op basis van geloven of niet-geloven kunnen worden gegeven, en wordt het boek zelfs nog eer een zelfrechtvaardiging tegenóver de Islam dan een ,,Christliche Beurteilung".

Als derde voorbeeld nemen wij een confrontatie, waarbij geen directe historische interrelaties in de relatieve sfeer een rol spelen. Het is het boek van Korff, ,,Het Christelijk geloof en de niet-Christelijke godsdiensten". De meest opvallende lacune van dit boek, het vrijwel onvermeld laten van de Islam, kan enerzijds door ons vorig voorbeeld min of meer ondervangen geacht worden (al zou Korff's behandeling, zij het uitgaande van dezelfde praemissen, stellig enige fouten vermeden hebben, waaraan Kellerhals tenslotte zijn wansucces te wijten heeft), en heeft anderzijds het voordeel dat evenbedoelde complicerende factoren buiten de beschouwing blijven. De inhoud van dit boek bekend veronderstellende, willen wij volstaan met te constateren dat Korff poneert dat voor een Christen het geloof, beter: de openbaring, volstrekt decisief is in het menselijk leven, èn in de menselijke religie. Elke religie, ook de Christelijke, valt

gelijkelijk onder het gezag en het oordeel der openbaring. Het is wellicht onnodig het op te merken, doch we voegen volledigheidshalve toe: – Christelijk gezien en gesproken. Daarmede heeft Korff het theologisch probleem van het missionnerend Christendom op zijn plaats gesteld. Nu zou men verwachten deze beschouwingswijze consequent uitgewerkt te vinden, op zijn minst in het stellen van de vraag naar de mogelijkheid van een parallelle analytische beschouwing der niet-Christelijke religies. De vraag rijst immers of deze nu op soortgelijke wijze, in hun eigen verband, als relatieve vormgevingen te stellen zijn tegenover de door hen verhulde geloofswaarheid. Hieraan, en dat is het zwakke punt in Korff's betoog, komt het boek echter niet toe. Daardoor moet het op de niet-Christen en ook op de Christen die de zelfgenoegzaamheid verfoeit uiteindelijk de indruk maken van een eenzijdig Christelijke theorie die door haar eenzijdigheid dreigt te vervallen in een volledige steriliteit.

Wij komen hierop nog terug, doch vooreerst is het nu tijd om de draad van het betoog op te vatten waar we die, voor de voorbeelden, lieten liggen. Zoveel is wel duidelijk: Korff komt aan werkelijke confrontatie niet toe en concentreert zijn aandacht op een Christelijk-theologische beschouwing.

Nu kan men om te beginnen zeggen dat met deze methode van erkenning van het relatieve karakter der religieuze vormgevingen tegenover de, daardoor verhulde, geloofde absolute waarheid, een belangrijke bijdrage is geleverd tot de bepaling van de theologische positie van het Christendom qua religie en van de missionnaire activiteit qua uiting van Christelijk leven. De vraag rijst inhoeverre hiermede, onverminderd de risico's die we al eerder noemden, ook in het algemeen bepaalde belangen gediend zijn. De beantwoording van deze vraag kan, behalve in het algemeen, dan ook weer van betekenis zijn voor de waardebepaling van een langzamerhand in de Christelijke sfeer opgekomen nieuw „vak" tot welks litteratuur zowel Korff's boek als dat van Kellerhals behoren, namelijk de zendingswetenschap.

Voor het missionnaire werk kan deze gehele beschouwingswijze niet meer betekenis hebben dan die van een bepaalde discipline in de wetenschappelijke bagage van de missionnerende gelovige. Hij wordt daardoor slechts inzoverre beter op zijn taak voorbereid dat hij ook zijn eigen religieuze vormgevingen voortdurend sub specie aeternitatis, onder het oordelend licht der absolute

waarheid zal willen zien, ook in zijn ontmoeting met andere religie. In feite blijft voor hem zo goed als voor elke anders toegeruste missionnaris de onontkoombare waarheid gelden dat geen enkele methodiek of discipline kan leiden tot een wijziging in het decisief karakter van het geloof. Sterker: geen enkele discipline of methodiek heeft waarde die tenslotte niet uitloopt op het stellen van de noodzaak der geloofsbeslissing. In dit verband gezien, kan in zekere gevallen – wellicht niet weinige – enige zuiverende werking van deze discipline verwacht worden. Maar ook niet meer dan dat, – weshalve men er goed aan zal doen deze nieuwe vondst niet te overschatten wat haar practisch effect betreft. Het missionnaire werk zal er zeker niet gemakkelijker door worden, wellicht zelfs moeilijker. Immers, al betekent een en ander, in Christelijk verband gezien, een zuivering, in niet-Christelijk verband gezien betekent het een verscherping van het schijnbaar-desintegrerend element dat, in het gereformeerde Christendom nog meer dan in dat van Rome, de steen des aanstoots bij uitstek is voor al wat niet-Christelijk denkt. Zelfs de rationele fundering der gevolgde methode legt hier veel minder gewicht in de schaal dan men wellicht zou verwachten: men heeft hier nu eenmaal een punt onder handen waar de ratio heel wat van haar critisch aspect pleegt te verliezen, – bovendien zijn tal van religieuze milieux op te noemen waar de grond voor begrijpen van de hier gevolgde methodiek bepaald niet aanwezig is. Hiernaast herinnere men zich slechts de onverholen ergernis waarmede iemand als Vestdijk – scherper wellicht dan hij het in het verband van zijn eigen betoog kan bedoelen – het Christendom qualificeert als desintegrerend en het als zodanig stelt tegenover de diep-menselijke drang naar integratie van het leven en ook van de religie. Dat hij zich in feite zo aan een schijn ergert dat hij de werkelijkheid – essentiële geïntegreerdheid niet-van-het-ik-uit tegenover schijnbaar desintegrerend denken van het ik – die zich bij wijs van spreken over méér dan een levensorde uitstrekt, niet meer kan zien, doet hier verder niet ter zake. De fundamentele schijn-desintegratie die onvermijdelijk is wanneer men de relatieve religieuze vormgeving tracht te onderscheiden van de absolute waarheid waaraan de religieuze mens in geloof gebonden is, – deze schijn-desintegratie is ondanks haar rationeel verantwoord zijn voor menige Christen een onverteerbare gedachte, en in niet-Christelijk milieu mag men nauwelijks rekenen op enig verstaan van haar zin. In laatstbedoeld milieu zal men er veeleer, wanneer deze idee bijvoorbeeld van Christelijke zijde wordt

gelanceerd, in zien een herhaalde absoluutheidspretentie van het Christendom, ditmaal geponeerd langs de omweg van het laten vallen van het Christendom qua relatieve religie teneinde daarmede het in en niet buiten het Christendom beleden „Christelijk" geloof in de absolute waarheid te kunnen stellen boven alle religie. Waarmede, zo zal men redeneren, alle religie gesteld is onder het bereik der openbaring Gods in Christus, – dus toch weer onder, lees: beneden, het Christendom. Zulks uiteraard omdat de niet-Christen practisch gesproken niet de minste neiging heeft om in zijn eigen religie een onderscheiding te maken parallel aan die tussen openbaring Gods in Christus en Christendom qua relatieve religie, en ook nauwelijks aanleiding heeft om deze onderscheiding in het Christendom te nemen als meer dan een trucje. Zulks ook – in cauda venenum – waar totnogtoe van Christelijke zijde (vide Kellerhals en vooral Korff) de vraag niet is opgeworpen of het theoretisch, om nog niet te spreken van practisch, mogelijk is in de niet-Christelijke religies een parallel onderscheid te maken. Zulks ondanks het feit, dat deze schijnbare desintegratie de casusposities onderling adaequaat zou kunnen maken en anderzijds in de confrontatie der diverse religies in zoverre verhelderend zou werken dat men eerder tot de essentie, de decisieve betekenis van het geloof als binding aan de absolute waarheid, kan doordringen.

Hier ligt wel de zwakheid van de zendingswetenschap in haar huidige vorm: dat ze niet meer is dan een background-discipline voor de opleiding van missionnarissen, met inhaerent gevaar voor steriliteit. Ze is niet vrij van een egocentrische tendens die, zoals reeds uit de twee besproken boeken kan blijken, aan sommigen de illusie zou kunnen geven van ze nu het vaste punt gevonden hebben van waaruit elke religie getoetst kan worden. Afgezien nog van de anomalie dat hiermede in feite de onuitsprekelijke openbaringswaarheid tot toetssteen zou worden, wat natuurlijk moet neerkomen op dogmatische verkettering van al wat zich niet onder het eigen ik voegen wil, doet zich het opmerkenswaardige feit voor, dat hiermede de schijnbare desintegratie in het Christendom gemaakt zou worden tot reële desintegratie. Het oordeel der openbaring over de relatieve religie zou immers zozeer rationeel worden verstrakt, dat niet alleen voor de relatieve vormgeving, maar ook voor de genade der openbaring geen plaats meer overblijft. Natuurlijk mag men niet zeggen dat de zendingswetenschap als geheel in deze fout vastligt, doch de eenzijdigheid die spreekt uit de besproken boeken

zal nog moeten worden ondervangen voordat gezegd kan worden dat het gevaar bezworen is.

Voor de godsdienstwetenschap (sit venia verbo) betekent deze methode allereerst het definitief vernietigend oordeel over zekere pretenties die wel eens zijn vernomen in verband met godsdienstgeschiedenis, vergelijkende godsdienstwetenschap, godsdienst-psychologie en godsdienstfilosofie. Alle vier kunnen ze samen met de fenomenologie als hulpwetenschap een plaats krijgen, – een bescheiden plaats, en daarmee uit.

Of daarnaast nog nieuwe wegen geopend zullen worden zal nog moeten blijken. Inderdaad ziet het ernaar uit. Uitgaande van de erkenning van het relatief karakter van de religieuze vormgeving moet het mogelijk zijn, op basis van de onderkenning der centrale positie die de rationele functie in dit verband inneemt, te komen tot een structurele typologie der religie. Deze op haar beurt kan uitlopen op een vrijmaken van het zicht op de betekenis die in elk afzonderlijk verband wordt gehecht aan de in de relatieve vormgevingen verhulde ervaring der absolute waarheid, anders gezegd: op het geloofselement. Hetgeen wellicht het maximum is dat langs analytisch-wetenschappelijke weg te bereiken valt.

Voor de Christelijke theologie, tenslotte, kan deze methode worden tot een middel om een aantal dingen op dogmatisch en ander gebied in hun betrekkelijkheid te leren zien. Op de basis der rationele critiek en der gehoorzaamheid aan het oordelend gegeven der openbaring moet het mogelijk zijn de idee der ene Christelijke gemeente meer realiteit te verlenen dan men totnogtoe wel bereid gebleken is te doen. Zulks altijd op de voorwaarde dat men, via de fundamentele zelfcritiek, de schijn der desintegratie op zich durft nemen en een aantal religieuze „Gehäuse" metterdaad verlaten. Daar tegenover komt dan te staan dat men zich gezamenlijk stelt onder de blote hemel waar men door niets beschut wordt tegen de totale betekenis van oordeel en van genade, en waar het in niets relatiefs gewikkelde en aan niets menselijk-egocentrisch opgehangen geloof niet alleen „het laatste woord" maar tevens de enige totaal-menselijke daad is die waarde heeft.

JUSTIFICATIO EN SANCTIFICATIO BIJ PAULUS

DOOR

J. E. VAN BRAKEL

Baarn

De latijnse terminologie stamt uit de opdracht tot het referaat, den schrijver gegeven, en, nu het referaat in druk verschijnt, door hem gehandhaafd ondanks de bezwaren die deze termen — door de onpaulinische associaties — aankleven. De onderlinge verhouding der twee werkelijkheden met de latijnse termen aangeduid komt, terwijl deze achtereenvolgens besproken worden, aan het licht. Wij kunnen dus met twee hoofdstukken volstaan; met enkele inleidende opmerkingen vooraf.

Allereerst dan dit: dat wij van af het begin ons in de bijbelse sfeer moeten plaatsen. Paulus is een jood die weer bijbels-Israëlietisch leerde denken over de God van Israël.

Dat haalt ons uit de juridische sfeer waarin de dogmatiek ons in verband met de rechtvaardiging heel licht brengt; en brengt ons in de eschatologisch-dynamische sfeer. Ook Paulus' opvattingen over de rechtvaardiging door het geloof zijn een onderdeel van zijn dynamisch denken over God, de Schepper, die Herschepper is, d.w.z.: die met Jezus Christus, de tweede Adam, de nieuwe wereld, de nieuwe ,,aeon'' heeft geschapen. God is, zoals Paulus hem kent, een handelend, een voortstuwend God, die door Zijn daden drijft en stuwt naar Zijn volkomen heil. In dat licht moeten wij dus ook de rechtvaardiging zien. Ze is niet anders dan 's mensen aangegrepen zijn door het kosmisch-dynamisch handelen Gods. Bultmann zegt in zijn ,,Gesammelte Aufsätze'' [1]: ,,Die Rechtfertigungslehre... expliziert... wie das menschliche Sein durch das Heilsereignis getroffen ist und welches neues Verständnis der menschlichen Enistenz mit ihm gegeben ist.'' Hij noemt de rechtvaardigingsleer ,,angewandte (op de mens toegepaste) Eschatologie.'' De rechtvaardiging is dus het gegrepen en meegenomen worden door het kosmisch-dynamisch gebeuren, en daarom het best te zien als een goddelijk-dynamisch handelen Gods met de mens. Paulus zegt dan ook, dat hij door Christus is ,,gegrepen'' (Phil. 3 : 11) en dat hij is ,,gerukt

---

[1]) Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1933, S. 261.

uit de macht der duisternis en overgezet in het koninkrijk van de Zoon Zijner liefde" (Kol. 1 : 13).

Dat zijn getuigenissen van 'n dynamisch denkend en de dingen dynamisch doorlevend mens, een kenmerk van Paulus dat geen toeval is, maar voortkomt uit — althans ten nauwste samenhangt met — het feit, dat de apostel het alles heeft leren zien in het raam van de verbondsgedachte. Daar Paulus bijbels-Israëlietisch denkt spreekt hij van de God van Israël als de God des Verbonds, die Zijn nieuw verbond beloofde en in Jezus Christus Zijn nieuw verbond werkelijkheid heeft gemaakt, ik kan ook zeggen: die Zijn dienst der verzoening naar de Wet, welke een dienst der schaduwen is (Kol. 2 : 17), verving door de ware verzoening — de verzoeningsdienst des nieuwen verbonds — gekomen met Jezus Christus, die hij daarom het *ἱλαστηριον* noemt (Rom. 3 : 25) en waardoor de nieuwe eredienst is begonnen van hen die Christus toebehoren (Rom. 12 : 1). Ik teken hierbij aan, dat vaker dan men het veelal heeft voorgesteld Paulus de offergedachte met Jezus in verband brengt. Ik noem, naast de juist genoemde plaatsen uit Romeinen, I Kor. 5 : 7 en 11 : 25 en Ef. 5 : 2, en zou daarnaast kunnen wijzen op de vele plaatsen die — veelzeggend! — van „het bloed van Jezus Christus" gewagen. En ik wijs hierop omdat een Israëliet, die van offers spreekt, denkt aan het Verbond.

In dit bijbels-Israëlietisch denken (dynamisch-eschatologisch en door de Verbondsgedachte gestempeld) hebben wij ons te verplaatsen, willen wij de bijbelse en Paulinische opvatting van Gods „rechtvaardigheid" nader komen — en dit hebben wij nodig om Paulus' rechtvaardigingsleer te begrijpen — zonder ons op dwaalsporen te laten brengen door Romeins-juridische begrippen.

Een bijbelse theologie als van Eichrodt [1]) kan ons veel leren. Ik kan niet nalaten hem in deze inleiding wat uitvoerig aan het woord te laten komen.

Eichrodt verwijst ons vooral naar Deutero-Jesaja en de Psalmen. Hij zegt: „Zu umfassender Bedeutung für das Verständnis des gesammten göttlichen Heilswirkens ist aber der Begriff der Gottesgerechtigkeit erst bei Deiterojesaja erhoben worden, der auch hier die bei Jesaja vorhandenen Ansätze zur voller Ausbildung brachte. Denn als Betätigung seiner Gerechtigkeit lehrte er Jahves erlösendes Wirken zur Wiederherstellung des Bundesvolkes ansehen und stellte

[1]) Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1933. Men lette in het bijzonder op de bladzijden 121–127 van het eerste deel.

sie darum in Parallele zu seiner bundesgemäszen Güte, Treue und Hilfe. Zwar kann sie sich auch im Strafgericht über die Heiden aüszern, womit der alte Sprachgebrauch wieder aufgenommen wird; aber ausschlaggebend ist die Heilsbeschaffung, sowohl für Israel wie für die Völkerwelt durch die Aufrichtung des Bundes, und ihr entspricht auf seiten der Menschen der neue Zustand der Gerechtigkeit, d.h. des äuszeren Heils wie der rechten Verfassung des öffentlichen Lebens und der Stellung zu Gott. Es stimmt dabei mit der eigentümlichen Bundesvorstellung der Propheten zusammen dasz die ursprünglich ganz aus dem Bundesverhältnis hervorgehende Handlungsweise der Gerechtigkeit hier einen universalen Sinn erhält und auf die Haltung des Weltherrn ausgedehnt wird; im Licht der eschatologischer Vollendung ist sozusagen das Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen in den Bereich des Bundes einbezogen und das Wunder der Gottesliebe darin erkannt, dasz er den Menschen ein Anrecht gegeben hat, auf seine Hilfe sich zu berufen. Zugleich aber erinnert die Bezeichnung dieser Hilfsbereitschaft als ‘sedakah’ daran dasz es sich hier um die Vollendung eines Gemeinschaftsverhältnisses handelt in dem das völlige menschliche Versagen offenbar geworden ist, während die Kontinuität des göttlichen Wirkens, sein treues Festhalten am einmal gesetzten Ziel, im hellsten Licht erstrahlt. [Men denke hierbij aan Paulus' uitspraken als in Rom. 3 : 3 „Zal dan hun ontrouw de trouw Gods te niet doen?" en (vers 5): „Indien onze onrechtvaardigheid Gods rechtvaardigheid staaft — wat zullen wij dan zeggen!"] Hier wird der Schutz des Rechts der Gemeinschaft zur Rechtfertigung des Gottlosen; keinerlei menschliche Leistung, sondern nur die gottgeschenkte Gerechtigkeit kann zu wahrhaft bundesgemässem Verhalten führen. Das Recht-Pflicht-Verhältnis ist auch von dieser Seite her zum Gnadenverhältnis geworden.

Diese Verkündigung von Gottes Gerechtigkeit hat in der Frommigkeit des Judentums stark nachgewirkt und wir finden ihr Echo in vielen Psalmen. Immer wieder wird Gottes Gerechtigkeit als die Zuflucht der Elenden gepriesen, die ihren Streit und ihr Recht dem göttlichen Richter befehlen. Gerechtigkeit und Gnade stehen überaus häufig in Parallele miteinander, sind sie doch beide ein Ausdruck der gemeinschaftsgemäszen Handlungsweise Gottes. Ja, die Gerechtigkeit kann geradezu zur Begründung der Sündenvergebung angerufen werden, ein eindrückliches Zeugnis für das tief eingewurzelte Bewusztsein, in dem gerechten Gott den zur

Aufrechterhaltung des Bundes und zur Herstellung der Gerechtigkeit aller Bundesangehörigen bereiten Herrn zu finden."

Laten wij ons door deze deskundige voorlichting onderwijzen, dan verstaan wij eerder de met gedachten overladen aanhef van het eigenlijke hoofdgedeelte van Paulus' brief aan de Romeinen, dat met 3 : 21 begint (3 : 21–26 en 31). Hier horen wij Paulus in vers 25 zeggen (vertaling gedeeltelijk van Brouwer): „Want God heeft Christus Jezus in zijn kruisdood voor aller ogen gesteld (men vergelijke het woord over de apostolische prediking uit Galaten 3 : 1 „U is Jezus Christus als gekruisigde voor de ogen geschilderd") tot een zoenmiddel — wellicht moet *ἱλαστηριον* nog praegnanter vertaald worden: „als deksel der verzoening" — door het geloof, om Zijn rechtvaardigheid te tonen (wij weten nu — door Eichrodt voorgelicht — wat „rechtvaardigheid" in het Israëlietisch denken betekent) daar Hij de zonden die te voren onder de verdraagzaamheid Gods gepleegd waren had laten geworden, om Zijn rechtvaardigheid te bewijzen in de tegenwoordige tijd, opdat het zou blijken, dat Hij rechtvaardig is ook als Hij hem rechtvaardigt die uit het geloof in Jezus is... Doen wij dan door het geloof de wet te niet? Verre van dien! Wij bevestigen haar veeleer."

Welke is de voorstellingswereld, die hier voor ons oprijst?

Het beeld van de Schepper, die om de wereld te redden zich een volk des verbonds schiep, en naar Zijn wet, dat verbond in stand houdt door de offerdienst, en in het bijzonder door de dienst der verzoening, welke haar hoogtepunt heeft in de dienst van grote verzoendag, wanneer het offerbloed gesprenkeld wordt op het verzoendeksel, waarboven Gods glorie (de „sjekina", de „doxa") aanwezig is. Dit verbond is door het volk des verbonds in trouweloosheid, in wetsovertreding en ongeloof, verbroken. Met dit volk in schuld verbonden ligt nu heel de wereld „onder het oordeel". Hierop loopt (in 3 : 19) de inleiding van de Romeinenbrief uit. Geen mens kan zich handhaven voor God. Maar, waar heel de wereld ontrouw is, daar blijft de rechtvaardige God des verbonds trouw, en schept, naar de belofte der profeten (wij denken in het bijzonder aan Jeremia 31 : 31), het nieuwe verbond. Paulus herinnert er (I Kor. 11 : 25) aan, dat de Heer zelf bij het maal des Heren „het nieuwe verbond in Zijn bloed" laat verkondigen. Als de ware drager van de heerlijkheid Gods, het ware *ἱλαστηριον*, stelt God ons Jezus voor ogen. Nu is de heerlijkheid niet langer achter het voorhangsel verborgen, maar voor onze ogen. De heerlijkheid is

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

nu te zien. (Onwillekeurig denken wij dan aan het evangeliebericht over het opengereten voorhangsel. Men kan ook — al is de beeldspraak anders — Paulus' woorden in II Kor. 3 : 14 hier naast leggen over de bedekking, die de Joden verhindert de heerlijkheid te ontdekken die ook in het oude verbond is te vinden, welke bedekking wordt te niet gedaan waar Christus is. Daarom is — volgens vers 9 — „de bediening die rechtvaardigheid brengt" in heerlijkheid, wanneer de bedekking is weggenomen.) De openbaar geworden Christus (ik keer terug tot Romeinen 3) staat daar nu — of: hangt daar aan het kruis — als „middel ter verzoening", naar het nieuwe verbond, niet langer besprenkeld door het bloed van offers (de dienst der schaduwen is voorbij; Kol. 2 : 17 en Hebr. 8 : 5 en 10 : 1) maar als zoenoffer voor onze ogen hangend, overstroomd door zijn eigen bloed. Aanzegging van genade. Geschenk — althans aanbod — van vergiffenis en gemeenschap. Oproep tot geloof. Want hier is een daad Gods, die de openbaring is van Gods verbondstrouw, van Zijn „rechtvaardigheid", een openbaring, waarnaar de wereld, en in het bijzonder het volk des verbonds, smachtte. Het nieuwe verbond werd werkelijkheid. De heilseeuw is aangebroken. En wie gelooft is daarin verplaatst. Voorbij is nu het kwellend raadsel, dat, God werkeloos toezag en de zonde maar liet geworden. Zijn verdraagzaamheid, Zijn *ἀνοχη*, was kwellend groot. Hij liet maar geworden! Maar... de zonde bleef dan óók onvergeven! Er is bij die verdraagzaamheid geen vonnis, maar ook geen heil en geen vergeving. De *παρεσις* spreekt van het „laten geworden" maar staat tegelijk in tegenstelling tot de *ἀφεσις*. Geen zoenoffer sprak meer zijn aanklagende en bevrijdende spraak. Men was onder de toorn. God zweeg. „Maar nu" heeft Hij gesproken! Veelzeggend is dat: *Νυνι δε* waarmee het hoofddeel aanheft en dat ons telkens in het N.T. zo veel heeft te zeggen. Nu heeft Hij gehandeld! En het heil gebracht! En het ware zoenoffer verkondigt Zijn „rechtvaardigheid."

Waar zoenoffer is, daar is zoenoffer nodig geweest. Daar is schuld, en verbroken gemeenschap. Daar moet verzoend worden.

Maar waar zoenoffer is, daar is óók: hersteld verbond! En hier, in Jezus, is het ware, het eigenlijke zoenoffer. En het verbroken verbond is omgezet in „nieuw verbond" en in heil voor hen die geloven en zich tot het heil laten brengen, door God laten „rechtvaardigen".

I. *De justificatio*

,,Romeinen'' is Paulus' meest systematische schriftelijke verkondiging die wij kennen. En het nu besproken slot van Romeinen 3 — vanaf vers 21 — is er wellicht niet alleen de aanhef maar ook het hart van. Door onze parafrasering van dit kernstuk zijn wij bij de ,,justificatio'' aangeland. En hebben meteen leren verstaan, dat achter de ,,rechtvaardigmaking'' de daad Gods staat, zijn handelend optreden door Jezus, de verzoening door Jezus, de Christus, en diens sterven aan het kruis. En dat is voor Paulus dan onlosmakelijk verbonden aan Zijn opgewekt zijn: ,,overgeleverd om onze zonden en opgewekt om onze rechtvaardiging'', zoals het slot van Romeinen 4 zegt.

Dit ene, onscheidbare gebeuren, het sterven en opgewekt worden van de Christus, is een doorbraak. Het is het binnendringen van de nieuwe ,,aeon'' in de oude ,,aeon''. De nieuwe wereld is gekomen. De dynamische gerechtigheid Gods, Zijn naar het doel stuwende trouw, is binnengedrongen in de wereld der ongerechtigheid en heeft de afgeslotenheid van de ,,aeon'' der ongerechtigheid en de opgeslotenheid daarin van de mensen doorbroken. En, in Zijn Zoon binnengekomen in die oude — maar nu tot verdwijnen bestemde — wereld, heeft God in deze drempeloverschrijding Hem als eersteling van de nieuwe ,,aeon'' geopenbaard, als eerste openbaring van de nieuwe wereld en als Hoofd van de nieuwe mensheid daarin, als verwezenlijker van het heil. De nieuwe aeon is begonnen! Dit is eens en voor goed gebeurd. (Rom 6 : 9 en 10: *ἐφαπαξ*). Daarmee is afgeknapt de band met de wereld der zonde *τῃ ἁμαρτιᾳ ἀπεθανεν ἐφαπαξ*). Die is gevonnist en voorbij. En nu: *Χριστος ἐγερθεις ἐκ νεκρων οὐκετι ἀποθνησκει; ὁ δε ζῃ ζῃ τῳ θεῳ*; ,,Hij leeft Gode en sterft niet meer.'' Dat is het nieuwe leven, de verschenen *ζωη*. Gods openbaring is een gebeuren geweest. Het is geschied. En ons bestaan (indien wij ons in geloof aan Gods doen onderwerpen) is: een staan in de nieuwe wereld, in het nieuwe leven. Wij zijn overgeplaatst. Wij staan er in. Wij zijn er! Dat is: ,,gerechtvaardigd geworden zijn''. Terecht zegt Bultmann: ,,Die Rechtfertigungslehre... expliziert... welches neues Verständnis der menschlichen Existenz mit ihm [dem Heilsereignis, het heilsgebeuren] gegeben ist.'' Of, zoals hij zich blz. 258 uitdrukt: ,,Was man als die Religion des Paulus bezeichnen könnte ist also ein neues Sich Verstehen und

---

[1]) Rudolf Bultmann, a. w. S. 261.

ein damit gegebenes neues Leben; es ist das Bewusztsein in einer neuen Welt zu stehen, in der er sich frei von Gesetz und Sünde im Gehorsam unter Gott und in Liebe zum Nächsten bewegt; frei von der Vergangenheit, dem Tode, frei von sich selbst, als einem der gefangen war in einem durch das Vorhandene, durch Gesetz und Leistung bestimmten Selbstverständnis."

Gerritsen schreef een goede veertig jaar geleden over Paulus' leer der rechtvaardigmaking een boek dat hierop neerkomt: dat gerechtvaardigd worden vrijwel ident is met levend gemaakt worden, een boek waarin hij de dingen scheef trekt; en waarin hij toch heel dicht bij de waarheid komt. Want *δικαιωσις* is een *δικαιωσις ζωης*, zoals Rom 5 : 18 het noemt. „Rechtfertigung und Leben sind Korrelate", zegt Schrenk. [1])

Maar, is *δικαιουσθαι*, „gerechtvaardigd worden", dan geen juridisch begrip?

Inderdaad, er is sprake van een rechterlijke uitspraak. Maar deze rechterlijke uitspraak, gegeven in een gebeuren in de tijd, dat toch eeuwigheidsgebeuren is — Jezus' dood en opstanding — velde een vonnis, dat veroordeelde... en toch, tegelijk, vrijspraak betekent! „Gerechtvaardigd worden" betekent: vrijspraak ontvangen door Jezus' sterven en opgewekt zijn. Maar het betekent óók: met Hem het oordeel dragen, met Hem gevonnisd worden. Het „tot zonde voor ons gemaakt" en het: „voor ons een vloek geworden" uit II Korinthen 5 : 21 en Galaten 3 : 13 zijn uitspraken die wel eens te veel weggemoffeld zijn en die ook mede inhoud geven aan het door Paulus gehanteerde zoenoffer-begrip. Er is sprake van vonnis, dat Hij droeg en dat de gelovigen gedragen hebben met Hem. Zij zijn er doorheen gegaan. Hij, die de zonde droeg, bezweek er onder, werd erdoor verbrijzeld, erdoor vernietigd, stierf er aan. En de gelovige maakt dat mee; niet (zoals wel gewaand is): wordt ervan vrijgesteld. In die zin is er geen plaatsvervangend lijden in Paulus' leer te vinden. De gelovige is niet vrijgesteld maar maakt het gevonnisd en gekruisigd worden mee. Het geloof is wat in de oudtestamentische offerdienst het leggen van de hand op het offerdier was: een daad van volkomen identificatie. Vandaar die vele Paulinische uitdrukkingen, samengesteld met *συν-*: „met Christus gestorven", „met Christus gekruisigd", „met Christus opgewekt",

---

[1]) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933, II, S. 288.

enz. Met de handoplegging wilde men niet zeggen: „Laat het offerdier nu dragen wat ik niet wil dragen." Niet: „Laat het offer het dragen in mijn plaats; en laat mij vrij uitgaan!" Zulk een omschrijving van de plaatsvervanging zou onjuist zijn. Neen, de handoplegging was een betuiging van identificatie; wat Buber noemt: de „funktionelle Identification". De handoplegging zeide: „Ik ga mee; mee in de dood! Ik zal het mede dragen." Het, door de doop, in geloof, opgenomen worden in „het lichaam van Christus" was een met Jezus willen sterven, een met Hem te gronde gaan onder het gewicht, onder de schuld, van de zonde. Daarom zegt Paulus (Gal. 2 : 19): „Ik ben door de wet gestorven". Lipsius zegt hier in zijn commentaar: „Ich bin *δια νομον*, vermöge des eigenen Principes des Gesetzes, d. h. vermöge des vom mosaïschen Gesetze über die Uebeltäter verhängten Todesurtheils dem Gesetze gestorben... In wiefern, sagt der Zusatz: *Χριστῳ συνεσταυρωμαι*... Für das Gesetz sind sie (die Gläubigen) solche an denen das Thodesurtheil vollstreckt ist." Wie dat, door het geloof, aanvaardde, zich daaraan „onderwierp" (Rom. 10 : 3) beleed niet alleen: „Ik heb de dood verdiend", maar wist: „Ik sterf hieraan. Ik bezwijk eronder. Ik ben gevonnist." En daar hij tegelijk — o, wonder! — door Christus' kracht met Hem werd opgewekt, wist hij ook: „Ik word vrijgemaakt. Nu is er geen verdoemenis meer voor wie in Christus Jezus is, met Hem begraven, met Hem opgewekt. Wij staan in het leven! Door Hem hebben wij 'de toeleiding', geïntroduceerd door Hem, die als 'toeleider' tot de opperste Rechter, de Koning der koningen, ons bij de hand nam en voor Zijn rechterstoel plaatst — 'de toeleiding tot deze genade waarin wij staan'. „Gerechtvaardigd uit het geloof hebben wij vrede bij God, door onzen Heer Jezus Christus" (Rom. 5).

Hier zijn wij dus — zo ge wilt — inderdaad in de juridische sfeer. Maar ge moogt ook zeggen: in de sfeer van het wonder, in de paradox van de genade. „God heeft Zijn Zoon zendende in de gelijkheid des zondigen vleses, en dat om de zonde, de zonde gevonnist" in dat gebeuren in het vlees; en... voor ons is er: „geen verdoemenis" (Rom. 8).

Zijn wij nu gerechtvaardigden? D.w.z.: Zijn wij voortaan in een nieuwe staat, in de toestand van de gerechtvaardigden, van waaruit wij nu aan onszelf kunnen verder bouwen, een toestand die een verworven eigenschap van ons is?

Op zulk een vraagstelling zou met ja en neen — en vooral niet met: ja, zonder meer! — geantwoord moeten worden. Ik wil duidelijker formuleren: Is de rechtvaardiging iets dat achter de rug ligt?

Voorzover wij dan zien op de daad Gods in Jezus, waardoor het geschied is, is het antwoord hierop: Ja. Het is volbracht. Het is „toen" geschied. Kohlbrugge antwoordde op de vraag hem gesteld, „wanneer zijt ge verlost?" niet onbijbels door te zeggen: „Op Golgotha"; zoals ook de toeëigening door het geloof, waardoor deze daad Gods op òns betrokken werd en voor ons werkelijkheid werd, geobjectiveerd mag worden doordat wij zeggen: Dat heeft de Heilige Geest in ons bewerkt. „Wij werden gedoopt en zijn toen gerechtvaardigd", zou Paulus zeggen.

Maar, zo ge de vraag formuleert: „Is het gerechtvaardigd-zijn sindsdien een den gelovige beschrijvende eigenschap, zodat hem nu een eigenschap gewerd waarop hij bouwen en voortbouwen kan?" dan *schijnt* het wel alsof sommige uitspraken van de apostel recht zouden geven ook daarop „ja" te zeggen (bijvoorbeeld in Romeinen 5, waar het klinkt: „veel meer dan zullen wij, nu gerechtvaardigd door Zijn bloed, door Hem behouden worden") alsof de verworven eigenschap een veilige ondergrond heeft verschaft van waaraf de redding des te zekerder is, maar dan is het, meen ik, zo: dat met dat wat „nu" bestaat — of: is ontstaan — wat nu „een gegeven" is gedoeld wordt op de op Golgotha geschiede verzoening, die, samen met de opwekking, een geopend paradijs, een aangebroken nieuwe „aeon", heeft gebracht, zodat H. D. Wendland [1]) terecht zegt: „Die Situation des Glaubens kennt, nach dem Verständnis des Paulus, zugleich ein Heil das der Glaubende hinter sich hat (das Faktum des Dagewesenseins Jesu, seines Todes als der Versöhnung) und ein Heil das er vor sich hat." En de toeëigening van dat heil heeft weliswaar plaats gehad, maar dàt niet zo alsof wij nu een toegangsbewijs in handen en een eigenschap (de eigenschap van het een-gelovige-en-gerechtvaardigde-zijn) verworven zouden hebben. Het geloof is niet een „hexis", een „habitus", maar een daad die — evenals de bekering — steeds weer herhaald moet worden en telkens weer op het moment der herhaling van kracht wordt en ons in de verzoening plaatst. Maar deze daad geschiedt dan altijd weer als van uit de verlorenheid. Het

---

[1]) *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1930, S. 771.

blijft altijd opnieuw een aanvaarden van de genade van Hem, die — niet: de reeds gerechtvaardigde, maar: de goddelose — rechtvaardigt. Zegt Paulus: „Gerechtvaardigd zijnde hebben wij vrede met God" of: „Gerechtvaardigd zijnde worden wij behouden", of iets dergelijks, dan zijn het altijd weer participia aoristi. En al zeggen ons de N.T. grammatica's, dat die eigenlijk gelijk staan met de klassieke participia van het perfectum, het schijnt mij toch wel kenmerkend, dat wij nergens lezen: *δεδικαιωμενοι*, d.i.: mensen, die in de toestand van het gerechtvaardigd geworden zijn, hun standplaats hebben.

Om het kort te zeggen: Onze veiligheid ligt *buiten* ons; niet *in* ons. Onze veiligheid staat in het volbrachte werk; dat telkens weer aanvaard, toegeëigend mag worden, zoals wij ook inderdaad onze doop door avondmaal en geloof bevestigd zien, of — om het anders, maar naar ik meen, overeenkomstig Paulus' bedoeling te zeggen: niet alleen de doop maar ook wat daarna komt aan genade-ervaring, door geloof en avondmaalsviering, is: het ondergaan van Gods werk, die aan ons tegenwoordig maakt en aan ons werkdadig doet worden dat wat „dàar", „toen" (op Golgotha en in de hof van Arimathea) aan ons is geschied. Het werk Gods in Jezus Christus *is* een gegeven; het werk Gods des geloofs *wordt telkens* gegeven.

Men mag dus niet zeggen: Er bestaat een toestand des geloofs. Het geloof is het, altijd weer opnieuw geschonken, krachtdadig, werkzaam aan óns worden van Gods werk in Christus, dat gegeven is. Men ziet terug op het verleden, het gegevene, dat nu actueel, dat „heden" wordt.

En nu — nu is het tegelijk een poort naar Gods toekomst waarnaar men uitziet. Met het geloof is „de hoop" geschapen: „Wij zullen gerechtvaardigd worden!" Dat is de verzekerdheid van hen, die in Christus die God kennen, die rechtvaardig spreekt. „Wij verwachten, door de Geest, uit het geloof, de hoop der gerechtigheid" (Gal. 5 : 5) en zien uit naar dàt moment, wanneer — in het eindgericht — de velen als *δικαιοι κατασταθησονται*, definitief erkend als degene die bij Hem horen (Rom. 5 : 19). Zij zullen dàn, uiteindelijk, gerechtvaardigd worden. De rechtvaardiging is geen bezit maar een eschatologisch verwacht heilsgoed, telkens bij voorbaat gegrepen.

Maar tevens komt hier de weg in het zicht waarop dat doel

tegemoet geleefd — tegemoet geloofd! — gaat worden; niet alleen het uiteindelijk heil, maar ook (doch in eschatologisch licht, als eschatologisch geschenk!) het voorlopig heil, de weg erheen, wat wij plegen te noemen: de weg der heiligmaking.

Dat nauw verband tussen het verwacht gerechtvaardigd-worden en de heiligmaking blijkt hieruit, dat van dat uiteindelijk rechtvaardig verklaard worden gesproken wordt als een smetteloos bevonden zullen worden. Wij denken dan aan Efezen 5, waar sprake is van de geheiligde, gereinigde gemeente zonder vlek of rimpel waarvoor Christus zich gegeven heeft, opdat Hij haar „vóór Zich zou plaatsen, stralend (*ἐνδοξον*), zonder vlek of rimpel of iets dergelijks, zó dat zij heilig zij en onbesmet" (*ἀμωμος*, d.i.: zó dat er niets op aan te merken is). Zo ook Kol. 1 : 21v: „Hij heeft u... nu ook verzoend in het lichaam Zijns vleses door de dood, opdat Hij u heilig en onberispelijk en onbeschuldiglijk vóór Zich zou stellen." Er zijn meer zulke plaatsen; die ons in verlegenheid brengen; waarvan wij echter óók dit gaan verstaan: dat hier niet zulke adjectiva-van-volstrektheid gebruikt worden door de apostelen (want Paulus staat hier niet alleen) om ermee uit te drukken, welke een graad van reinheid de gelovigen in hun aardse leven bereikt hebben of nog zullen bereiken. Er worden absolute woorden gebruikt. En Paulus was een man, die de werkelijkheid zag. En hij spreekt hier niet als een perfectionist. Hij spreekt hier (let op het „onaanklaagbaar"!) van Gods genadige vrijspraak in het eindgericht en van wat die genadige vrijspraak ons dan zal maken, wanneer Hij ons als bij-Christus-behorende vindt en Hij „verheerlijkt zal worden in zijn geheiligden" — zoals II Th. 1 : 10 het uitdrukt — bij het geven van het goddelijk antwoord op het: „Wie zal beschuldigingen inbrengen tegen de uitverkorenen Gods?" Dàn zullen Zijn kinderen niet alleen, zoals het heet, „in Zijn ogen" smetteloos zijn, maar het ook in waarheid zijn.

Met dat al bestaat er een verband tussen deze woorden over het eindgericht en de aardse werkelijkheid, waardoor wij „de weg der heiligmaking" worden opgedreven. Deze woorden over wat God ons door Zijn rechtvaardigende vrijspraak zal maken, verwekken een spanning bij hem die gelooft tussen wat hij hoort en gelooft èn dat wat hij in de werkelijkheid van zijn leven ziet; dat daarmee immers in strijd is; een spanning die hem drijft tot het betrachten en het verwerkelijken. *De rechtvaardiging wordt de poort tot wat wij de heiligmaking noemen.* De rechtvaardiging maakt ons wat wij,

goddelozen, niët zijn, opdat wij metterdaad zouden worden wat wij gemaakt zijn.

En daarmee zijn wij dan nu toe aan de bespreking der ,,sanctificatio".

II. *De ,,sanctificatio"*

Wij kijken allereerst rond naar een Paulinische term voor wat door ons met ,,santificatio" aangeduid wordt; en bemerken dan, dat wij wat hiermee bedoeld wordt niet in één term verankerd vinden zoals het met ,,justificatio" aangeduide gevat is in de termen *δικαιουν* en *δικαιωσις*.

Natuurlijk denken wij het eerst aan het werkwoord *άγιαζειν* en aan *άγιασμος*. I Kor. 1 : 2 worden de gelovigen *ἡγιασμενοι ἐν Χριστῳ Ιησου* genoemd. Daar had echter evengoed het werkwoord *δικαιουσθαι* kunnen gebruikt zijn. De verba staan hier vrijwel synonym. Er is geen sprake van, dat de Korinthiërs *ἡγιασμενοι* zouden heten, omdat zij gelovigen zouden zijn, die zijn ,,voortgeschreden op de weg der heiligmaking", zoals men dat in de stichtelijke taal al pleegt te noemen. Zij zijn gedoopten, en daarmee zijn ze geheiligden en gerechtvaardigden. Dat zijn vrijwel synonyme nevenschikkingen. ,,Gij waart, staat er I Kor. 6 :11, sommigen uwer zulken als juist beschreven zijn in het voorafgegane zondenregister, *ἀλλα ἀπελουσασθε* dat is dus: maar gij werd door de doop reingewassen — en dan: *ἀλλα ἡγιασθητε* en als parallelle werkelijkheid: *ἀλλα ἐδικαιωθητε*. ,,Afgewassen, geheiligd, gerechtvaardigd" (let ook op de volgorde, die duidelijk maakt dat er niet van een klimax sprake is): ,,In der Taufgemeinschaft liegt die Begründung der Heiligung und Rechtfertigung" zegt het Theol. Wörterbuch zum N.T. (deel I, blz. 114). Er is met het verbum *άγιαζειν* dus sprake van een goddelijke daad, aan de mens volbracht, waardoor de mens gemaakt wordt tot een, die den Heilige toebehoort. Hij is voortaan God toegewezen. ,,Die Heiligkeit ist kein sittliche Handlung des Menschen, sondern ein gottgewirkter Zustand" (Alweer het Theol. Wörterbuch). Welk goddelijk wonder aan de ,,geheiligde" gewerkt is, wordt ons misschien duidelijker wanneer wij het ons laten zeggen door de schrijver van Hebreën, een man die evenals Paulus van de gelovigen als *ἡγιασμενοι* spreekt en Hebr. 10 : 14 zegt, dat Christus ,,door één offerande voor altijd 'volmaakt' heeft degenen die geheiligd worden". (*Τετελειωκεν*). Het werkwoord betekent: aan het doel — of: aan de eindpaal — brengen. Dat werkwoord

zegt ons duidelijk wat, ook voor Paulus, een *ἡγιασμενος* eigenlijk is. Wat de mens eenmaal moet zijn: een *τελειος ἐν Χριστῳ* („een die aan de eindpaal gekomen is", Kol. 1 : 29), dat is hij óók voor Paulus eigenlijk reeds als een gerechtvaardigde en geheiligde, ook al is er in de Paulinische brieven niet één zin te vinden, waar, zoals in Hebreeën, de begrippen *ἡγιασμενος* en *τελειος* als synonym bij elkaar staan.

Evenwel, hoeveel wij omtrent Paulus' denkwijze ook mogen leren door onze aandacht te richten op het verbum *ἁγιαζειν*, dat zo heel dicht bij het begrip *δικαιουν* blijkt te komen, wij zien wel, dat voor het benaderen van wat wij „heiligmaking" noemen dit woord niet veel oplevert.

Iets dichter bij ons begrip „heiligmaking", brengt ons het substantivum *ἁγιασμος*, al heeft ook deze term nauwe associaties met *δικαιουσθαι*. Zoals wij in I Kor. 6 : 11 lezen: *ἀλλα ἀπελουσασθε, ἀλλα ἡγιασθητε, ἀλλα ἐδικαιωθητε*, zo staan, in soortgelijke nevenschikking, in I Kor. 1 :30 de substantiva bij elkaar, waar gezegd wordt dat Christus Jezus ons geworden is: *δικαιοσυνη και ἁγιασμος και ἀπολυτρωσις*. Ook de substantiva brengen hier dus begrippen, die ten nauwste verwant zijn aan elkaar. Toch mogen wij misschien zeggen, dat hier in dit drietal woorden een perspectivische klimax ligt, en dat in elk geval *ἁγιασμος* meer dan *δικαιοσυνη* (al is het ook daarvan waar) open staat naar de toekomst der praktijk. Er is verschil. Zo *δικαιωσις* betekent: gemaakt worden wat men niet is, komt *ἁγιασμος* dichter bij het: „worden wat men gemaakt is". Wel zeg ik het aldus met aarzeling, omdat deze formulering te zeer riekt naar dat idealisme, dat de mens aanspoort aan zijn persoonlijkheid te bouwen, ernaar strevende dàt te verwezenlijken wat wij „in wezen" of „naar de idee" zijn. Dàt zijn namelijk denkbeelden die Paulus vreemd zijn. Te sterk accent moet men in elk geval op dat „openstaan naar de toekomst" niet leggen, gedachtig ook aan de juist behandelde nevenschikking der verba in I Kor 6 : 11. Hoofdzaak blijft in *ἁγιασμος* het wonder van het in Christus tot een God-toebehorend mens gemaakt zijn. En in elk geval is de heiliging, zo het gezien wordt als een gebeuren, waardoor men gedreven wordt gehoorzaam te leven (of — zo ge wilt — te „worden wat men gemaakt is") altijd een „worden" door inwerking Gods, door de werking van de Heiligen Geest, de „heiliging des Geestes", zoals II Thess. 2 : 13 het noemt, en met eschatologisch perspectief.

Wij zijn hier dus wel iets dichter bij ons begrip „heiligmaking"

gekomen; maar altijd in het nauwste verband met wat in het werkwoord *ἁγιαζειν* ligt opgesloten: de daad van God, die Zich ons toeëigent èn (zegt Procksch in zijn artikel in het Theol. Wörterbuch) een ,,Prozesz der den religiösen Vorgang der Versöhnung zur Voraussetzung hat.'' Wij blijven dus héél dicht bij het begrip *δικαιουν*. Men is als gedoopte een ,,geheiligde'' en op grond daarvan in de mogelijkheid door Gods Geest geheiligd te worden. Men ,,is er reeds'', en wordt het. *Ὁ ἁγιος ἁγιασθητω* zegt het laatste hoofdstuk van ons Nieuwe Testament (Apoc. 22 : 11).

Eén ding moet echter nog opgemerkt worden. Het lijkt wel, dat het substantivum *ἁγιασμος*, althans in de betrekkelijk weinige plaatsen waar Paulus het woord gebruikt, door vrij sterke associatie gekenmerkt wordt met sexuële zuiverheid en daardoor slechts een segment wordt van ons begrip ,,heiligmaking''. Men leze bijvoorbeeld het begin van I Thess. 4, waar de bekende tekst ook te vinden is: ,,Dit is de wil Gods: uw heiligmaking'' (*ἁγιασμος*). Die eerste zeven verzen van I Thess. 4 — en niet alleen deze — brengen ons vooral in het gedachtencomplex der kuisheid. Men is geneigd zich af te vragen of de verwantschap (of associatie?) met het woord *ἁγνος*, dat ook door ,,kuis'' vertaald kan worden, wellicht meespreekt.

Wij komen dus niet zo heel veel verder door begripsontleding van de twee meest voor de hand liggende woorden: *ἁγιαζω* en *ἁγιασμος*. Wat wij met ,,sanctificatio'' en ,,heiligmaking'' bedoelen bestrijkt een ander en — voor zover hetzelfde — een ruimer veld dan deze twee termen. En wij komen inderdaad tot de slotsom, dat er niet één bepaalde term bij Paulus voor ,,sanctificatio'' bestaat, die geheel voldoet en alles omvat. Wij moeten meer dan één Paulinische uitdrukking of woordencomplex in het oog vatten, om bij hem de ,,sanctificatio'' te bestuderen.

Men zou kunnen wijzen op het begrip *λατρεια* of *λογικη λατρεια*, de ,,geestelijke eredienst'', dat te vinden is in de aanhef van het zogenaamd ,,vermanend gedeelte'' van Romeinen (Rom. 12 : 1). De ,,geestelijke eredienst'' is daar een dienst des offers (*θυσια ζωσα*), die in treffende parallel staat tot de eredienst der verzoening, die ons voor de geest wordt gebracht door de vermelding van het *ἱλαστηριον* bij de aanhef van de bespreking der *δικαιοσυνη*, in de aanhef van het eigenlijke hoofddeel van Romeinen (Rom. 3 : 25). Ook Phil 3 : 3 noemt Paulus de gelovigen als ,,het ware Israel'': *οἱ πνευματι θεου λατρευοντες*.

Maar vruchtbaarder is het, meen ik, de door Paulus veel gebruikte term περιπατησαι in het oog te vatten, en al wat daarmee verbonden is.

Daar zijn bijvoorbeeld bekende plaatsen als in Efezen, in de aanhef van het „vermanend gedeelte", in 4 : 1: „Zo vermaan ik u dan... dat gij wandelt waardig der roeping waarmede gij geroepen zijt" of 5 : 2: „En wandelt in de liefde". Misschien echter zou men Romeinen 6 : 4 (over: het wandelen in nieuwigheid des levens") de klassieke plaats voor het περιπατησαι kunnen noemen.

Ik zeg aanstonds: heiligmaking is hier duidelijk een werk Gods. Ik weet wel — men mag de daad des mensen en daad Gods in de heiligmaking niet scheiden, naar het welbekende Philippenzenwoord: „Werkt uw zaligheid... want het is God die in u werkt het willen en het werken". Er is hier geen òf-òf. Maar voor Paulus is het, in elk geval hier in Rom 6, genadig wonderwerk Gods. Immers, na vermelding van de doop en het met Christus begraven zijn, volgt er: „opdat, gelijk Christus uit de doden opgewekt werd door de heerlijkheid des Vaders (hier is alles van a tot z wonderwerk van God), zó — let wel! zó — ook wij in nieuwheid des levens zouden wandelen." Wij zijn dan „ingeënte twijg" (συμφυτοι), niet alleen met Christus één in zijn sterven, maar ook in Zijn opgewerkt worden. Een ingeënte en dus met de boom samengegroeide twijg doet uit zichzelf niets. En ook Christus zelf is in Paulus' oog eigenlijk niet „opgestaan" (al spreekt hij een enkele keer van ἀναστασις en één keer (I Thess. 4 : 14) van ἀνεστη), maar: „opgewekt". God deed het. En „zo als Christus is opgewekt" zó hebben wij „in nieuwheid des levens ons leven te leiden", hetgeen dus wil zeggen: in volstrekte afhankelijkheid, uit onszelf onmachtig, door God die Zijn opwekkingswonder voortzet. Zo is ook in Efeze 2 : 9 περιπατειν een levenswandel in de door God te voren bereide, voor ons als het ware klaargelegde, goede werken, terwijl wij een schepping Gods, Zijn „maaksel", zijn (αὐτου ποιημα). De Herschepper schiep Zijn nieuwe wereld, formeerde ook Zijn nieuwe mensheid, ook ons, en de, te voren bereide, goede werken bovendien! In vers 4–8 staat (in tegenstelling tot de vroegere „wandel in de overtredingen en zonden", waardoor wij als νεκροι, als doden, waren) het nieuwe leven beschreven als voortgekomen uit Gods daad, die in Zijn rijkdom van barmhartigheid ons heeft „levend gemaakt met Christus" — hier hebt ge rechtvaardigmaking en heiligmaking in één — „medeopgewekt" (haast parallel met wat in Romeinen 6 wordt gezegd over het περιπατειν)

en medegezet in de hemelse gewesten; en daarop volgen dan, in vers 9, de woorden over de goede werken, door God voorbereid, opdat wij daarin zouden wandelen. Alles, van het begin tot het eind, werk Gods.

Al komen wij hierop aan het slot nog terug, het is goed aanstonds enige inhoud te geven aan deze ,,wandel'', dit *περιπατειν*. Daartoe behoef ik slechts te wijzen op wat er in Romeinen 6 over de ,,wandel'' van de gelovigen verder nog gezegd wordt. Terwijl het beschouwd wordt als een ,,opgewekt worden'', een werking Gods, blijkt het tegelijk een besluit en daad van de gelovige; en deze blijkt dan hierin te bestaan, dat hij zichzelf en zijn leden Gode ter beschikking stelt als ,,wapenen der gerechtigheid''. Hij ìs God toegewezen door Gods genadedaad; en heeft nu zichzelf over te geven, aan God toegewezen, Gode ten dienste. De rechtvaardigmaking wordt als het ware voortgezet. Er bestaat een allernauwst verband tussen het een en het ander. En er ontstaat nu voor de vrijgemaakte een bestaan dat formeel aan het oude gelijk is; nòg, en weer, een staan in dienstverhouding, een slavenbestaan — en dat van het begin tot het einde! — maar nu een zalig slavenbestaan. Het was *δουλος* zijn. Het is opnieuw *δουλος* zijn! Vroeger *δουλος* der zonde, die over hem heer was (*ἐκυριευε*). Nu *δουλος* van de nieuwe Heer. ,,Denn — zegt Wendland ergens — die göttliche Gnade stellt ihre Gaben in die menschliche Verantwortung hinein''. Vroeger was het een *βασιλευειν* van de zonde. Nu is men ,,onder de genade''. Die is nu *βασιλευς*. En heel het nieuwe leven is door deze gehoorzaamheid der nieuwe slavernij gekenschetst.

Maar na deze aanduiding van de aard van de wandel wil ik er nu aanstonds op wijzen, dat dit door God gewekte en gewerkte leven der heiligmaking gegrond is — zijn fondament heeft — in het heilsgebeuren van Christus' sterven en opgewekt zijn; een gebeuren, waardoor de oude ,,aeon'' overwonnen is en de nieuwe is binnengedrongen om te gaan heersen; een gebeuren waarin wij dan betrokken en meegenomen zijn. Want deze daad Gods wordt door de verkondiging, waarin Christus tot ons komt (Ef. 2 : 17), actueel gemaakt; ik zou haast zeggen: herhaald! En God maakt het verleden, perfecte, werk van Christus tot praesens door de, de verkondiging werkzaam makende, Heiligen Geest, die ons onderwerpt (en ons ons doet ,,onderwerpen'') aan de gerechtigheid en aan de heiligende werking van Christus, zodat het dan ,,nu'' weer aan ons gebeurt. En dat is altijd weer een nieuw begin. Het is dan niet zo,

dat het begin achter de rug ligt en we nu, reeds voortgeschreden tot een verder stadium, zouden kunnen bouwen op bereikte resultaten: van gerechtvaardigd-zijn tot heiligmaking (en van kwart tot halve, en van halve tot volkomen heiligmaking) telkens dan van het bereikte uitgaande; het blijft bij het ,,niet dat ik het reeds gegrepen heb" uit Phil. 3 : 12. K. Barth zegt in zijn ,,Erklärung des Philipperbriefes" prachtige dingen hierover: ,,Die Stelle... leugnet nicht die Notwendigkeit des Laufens, des Rennens... sie leugnet aber glatt den Gedanken dasz es, dabei etwas zu erreichen, zu ergreifen, hinter sich zu bringen gebe. *Ουχ . . . ἤδη* heiszt nicht 'noch nicht ganz', sondern 'noch nicht'. Das gilt prizipiell für die christliche Situation: dasz man noch nicht ergriffen hat, noch nicht, auch nicht teilweise, am Ziel ist." Wij zijn, en wij blijven, niets in onszelf, maar worden steeds weer ,,gerechtvaardigd" en ,,geheiligd" door de Geest, om uit de Geest te leven, ons (door de Geest) Christus toeëigenend (,,Christus aandoend"), gelijk dat het eerst geschied is bij de doop (Gal. 3 : 27), om altijd weer het doopervaren te beleven, zoals de doop het stempelde: een met Christus sterven en met Hem levendgemaakt worden, om ,,aldus" in nieuwheid des levens te wandelen.

Heel het leven der heiligmaking door de doop gestempeld, of: gestempeld door het — de doop overheersende — Christusgebeuren: Zijn sterven en opgewekt worden. Wat eenmaal is geschied, heeft eeuwigheidsbetekenis, en is door God tot een werkzame kracht gemaakt (Ef. 1 : 19 en 20). Door de verkondiging blijkt de heilsdaad Gods een *δυναμις* en wordt ook werkdadig gemaakt aan ons, een actueel gebeuren, waarin wij door de Heilige Geest betrokken worden: wij gaan dan met Hem de dood in en worden begraven en opgewekt — het eerst bij de doop; en telkens herhaalt zich dit; bij het avondmaal en door de, telkens weer door de Geest bewerkte daad des geloofs. Opnieuw wordt dan een nieuw begin geschapen en zijn wij in Christus een nieuwe schepping, een *καινη κτισις*. Dan wordt ,,de oude mens uitgedaan", ,,de nieuwe mens aangedaan;" dan worden wij ,,Zijn dood gelijkvormig" en leren wij ,,de kracht Zijner opstanding" kennen ,,of wij ook zouden mogen komen tot de wederopstanding der doden" (Phil. 3 : 8–14; Ef. 4 : 22 vv; Kol. 2 : 12; 3 : 9, 10).

Het nieuwe leven is dus een eschatologisch heil. Rechtvaardigmaking en heiligmaking is beide: deel krijgen aan het kosmisch-

eschatologisch gebeuren. Wij krijgen dan deel aan de krachten van de nieuwe „aeon". Wij staan in de *ζωη* („het Leven") en wandelen „in nieuwheid des Levens". Nu derven wij niet langer de *δοξα*, de heerlijkheid Gods.

Daarom is deze „wandel in nieuwheid des Levens" door het *πνευμα* bewerkt en gekenmerkt. En het *πνευμα*, de Geest, is het speciale eschatologische woord, kenmerk dat we in de nieuwe „aeon" zijn beland. De Geest is immers het *ἀρραβων* het onderpand en de voorsmaak van de nieuwe „aeon". Wanneer Paulus in Rom. 8 eindelijk toekomt aan wat wij „de heiligmaking" noemen, wordt het zenden van de Zoon en het vonnis over de zonde door diens sterven beschreven als geschied *ἱνα το δικαιωμα του νομου πληρωθη ἐν ἡμιν τοις μη κατα σαρκα περιπατουσιν ἀλλα κατα πνευμα* en het leven is een *φρονειν τα του πνευματος* van hen, die *κατα πνευμα ὀντες* zijn geworden. Het *πνευμα* is het overheersende woord in heel dit gedeelte. Zo ook Paulus' woorden in Galaten (5 : 16, 18 en 25) over het „wandelen door de Geest", „geleid door de Geest", „leven door de Geest en dan ook het spoor des Geestes houden". (*Εἰ ζωμεν πνευματι, πνευματι και στοιχωμεν*). Het zijn alle uitdrukkingen die door het *πνευμα* gestempeld zijn, zoals alles wat Paulus over de nieuwe levenswandel, het *περιπατειν*, zegt een bestaan beschrijft in de nieuwe „aeon", waarvan het *πνευμα* het kenmerk is, van gelovigen die gestorven en opgewekt zijn en in „het Leven" — d.w.z.: het eeuwigheidsleven — staan.

De vraag duikt op: In hoeverre en in welke zin is er bij de wandel in nieuwheid des levens nu eigenlijk sprake van groei? Dan moeten wij letten op het woord *αὐξανειν* en allereerst vaststellen, dat het *αὐξανειν* en de *αὐξησις* bij Paulus meestal niet de individuele gelovigen, maar de gemeente, het geheel, betreft (Ef. 2 : 21; 4 : 16; Kol. 2 : 19) De groei van de gemeente is de *αὐξησις του θεου* waaraan de apostel denkt. En dat geheel groeit dan „tot Christus, die het Hoofd is" (Ef. 4 : 16), Hem tegemoet. De gemeente groeit als een bouwwerk dat oprijst tot een heilige tempel (Ef. 2 : 21). Is het een „groei in het goede"? Kolossenzen 1 : 10 is sprake van een „vruchtdragen en groeien dank zij de Godskennis", en dat kàn daar — al kan de verbinding ook anders gelegd worden — verbonden worden met de, daar dan juist genoemde, goede werken; maar in den regel is er van „toenemen en groeien" sprake in verband met andere begrippen. II Kor. 10 : 15 spreekt Paulus bij-

voorbeeld de hoop uit, dat het *geloof* der Korinthiërs zal groeien.

Wij moeten ook letten op een ander woord, op *περισσευειν* en *μαλλον περισσευειν*, een lievelingsuitdrukking van de apostel, wiens altijd van God bezeten wil heenstreeft en heenwijst naar het „overvloedig worden" van de genade. Eén keer (II Kor. 9 : 8) als een overvloedig worden „tot alle goed werk". Maar meestal staat ook dit woord in ander verband. Zo is er b.v. I Thess. 4 : 1 sprake van een „overvloedig worden en meer overvloedig worden in de wandel in Gods welbehagen", in het *περιπατειν και ἀρεσκειν θεῳ*. Of er is (Phil 1 : 9) sprake van „dat de liefde nog steeds meer overvloedig moge zijn in helder inzicht en alle fijngevoeligheid, om te onderscheiden waarop het aankomt" (Vert. N. Bijbelgen.).

En dan vraag ik, na de behandeling van *αὐξανειν* en *περισσευειν* aandacht voor die gedeelten in Paulus' brieven, waar hij hopend, vermanend en biddend zich verdiept in de mogelijkheden van groei zijner gemeente en hare leden. Al worden de juist behandelde woorden voor groeien of overvloedig zijn niet gebruikt, er is daar zonder twijfel sprake van groei. Maar voor het juiste begrip van wat voor Paulus de „heiligmaking" is, is het ook hier van groot belang een antwoord te zoeken op de vraag *wat* er, naar hij hoopt, zal groeien. En dan kan ik het aanstonds — zij het ook negatief en populair — kort zeggen: iets anders dan de deugd in onze zin. Wij letten bijvoorbeeld op de tweede helft van Efezen 1 en van Efezen 3, die twee bekende apostolische gebeden. Daar wordt gebeden om het rechte kennen van God en van dat, waarop men krachtens Gods roepen mag hopen, het kennen van Christus' rijkdom en van Zijn liefde. In deze beide gebeden overheerst de gedachte aan toenemende kennis en begrip van Gods mogelijkheden. Brouwer zet in zijn vertaling boven het gebed uit Efezen 1, als korte inhoudsopgave: „Gebed om Gods macht te kennen", en boven het gebed uit Efezen 3: „Gebed dat de gemeente het evangelie moge begrijpen". Dat is een vrijwel juiste kenschetsing.

In het reeds besproken gebed in Philippenzen (1 : 9) bidt de apostel om helder inzicht, fijngevoeligheid en onderscheidingsvermogen. Daarop laat hij dan volgen: „opdat gij moogt rein zijn en onberispelijk tegen de dag van Christus, vol van de vrucht der gerechtigheid door Jezus Christus". Deze woorden brengen ons wat dichter bij òns begrip van toeneming in heiligmaking, wanneer wij dan maar in het oog houden, dat het „rein en onberispelijk" niet van zelfverworven onberispelijkheid spreekt, maar van die, welke

men dankt aan de rechtvaardigende uitspraak des Heren ten dage des gerichts, en dat van deze — als ge ze zo zoudt willen noemen — „eigenschappen" dus hetzelfde gezegd moet worden als wat opgemerkt is (aan het slot van de bespreking der „justificatio") over de adjectiva-van-absoluutheid, „smetteloos", „onaanklaagbaar" en dergelijke. Paulus' voorbede betreft intussen ook hier allereerst inzicht en onderscheidingsvermogen. Voorts bidt de apostel Kol. 1 : 9vv. om „de rechte kennis van Gods wil, in alle wijsheid en geestelijk inzicht", waarop hij dan de woorden laat volgen over een de Heer waardige levenswandel in alle goed werk, reeds besproken in verband met *αὐξανειν*. Ook hier gaat het dus allereerst om groei in inzicht en kennis, d.w.z. (en dit is kenmerkend): groei in kennis van Gods wil. Daarom gaat het ook in de aanhef van het vermanend gedeelte van Romeinen (12 : 1, 2): *εἰς το δοκιμαζειν ὑμας τι το θελημα του θεου* („opdat gij moogt onderkennen wat Gods wil is". Het gaat daarbij niet om algemene voorschriften of geboden, maar om een steeds waakzamer openstaan voor Gods wenken, telkens in de gegeven situatie.

Men zou kunnen zeggen, dat het de apostel bij de groei in heiligmaking, indien men daarvan mag spreken, te doen is om een toenemen van de motorische krachten die stuwen en leiden tot vruchtdragend leven door helderder inzicht in Gods mogelijkheden en bedoelingen, Zijn wil. Het is alsof hij denkt, dat het er vooral op aankomt open ogen te hebben („ogen waar het licht in gekomen is", zo vertaalt de Zwaan Efezen 1 : 18), waardoor men dan daadwerkelijk (levend in de sfeer der daden: „in alle goed werk", aldus Kol. 1 : 10) Gods roeping gehoor kan geven „waardig de roeping waarmee Hij ons geroepen heeft" (Ef. 4 : 1 en I Thess. 2 : 12).

En de deugd? Neemt die dan daarbij toe?

Ik denk aan een welbekend niet-Paulinische opstapeling van deugden: in de tweede Petrusbrief (1 : 5–7): „Gij moet er u op toeleggen om bij uw geloof te voegen de deugd, en bij de deugd kennis, en de kennis de zelfbeheersing, en bij de zelfbeheersing de standvastigheid, en bij de standvastigheid de godsvrucht, en bij de godsvrucht de broederzin, en bij de broederzin de liefde". Dat zijn woorden waarop wij, zo wij daartoe neiging zouden hebben, ons niet vermeten moeten te smalen. Bengel [1]) tekent erbij aan: „Deus facit: nos studemus. Dei dona sequitior studium nostrum.

---

[1]) Joh. Albertus Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, Stuttgart, 1891.

Fides Dei donum. Ideo non jubemur subministrare fidem, sed in fide fructus illos, qui septem enumerantur." En dan voegt hij er aan toe: „fide chorum ducente, amore concludente". Prachtige woorden, die ons eerbied kunnen geven voor de onvolprezen Bengel, maar — zo dat nodig is — óók voor deze „deugdenlijst". Maar Paulinisch is deze daarom nog niet. Wij kennen wel een Paulus-woord, dat — zij het van uit de verte — aan dit woord uit II Petrus doet denken, maar dat dan, op voor ons leerzame wijze, kenmerkend-anders is. Ik bedoel het begin van Romeinen 5: „Wij weten, dat de verdrukking volharding uitwerkt, en de volharding beproefdheid, en de beproefdheid hoop, en de hoop maakt niet beschaamd, omdat de liefde Gods in onze harten uitgestort is door de Heilige Geest, die ons gegeven is." Zo ge hier van „deugden" — maar dan in elk geval van door God gewerkte deugden — wilt spreken, dan zijn het heel andere deugden dan waaraan wij bij het „toenemen in heiligmaking", in moralistische geest, plegen te denken. En er is niets van een trapsgewijze opklimming of opeenstapeling van morele waarden, die ons tot een persoonlijkheid van steeds hoger waarde zouden opbouwen. En bovendien, hier is niet sprake van een opeenstapelen en toevoegen door ons toedoen, maar van een wonderlijke zegen Gods. Het is bij Paulus altijd „vrucht des Geestes". Men zou misschien op één plaats kunnen wijzen die anders klinkt: Kol. 3 : 10–13, waar sprake is van het „aandoen" van de nieuwe mens en, in verband daarmee, van het „aandoen" van vele deugden. Men zie echter niet over het hoofd, dat dit hier staat als onderdeel van Gods genadig wonderwerk van het „scheppen" van een nieuwe mens, het dus eigenlijk Gods werk is waarvan hier gesproken wordt; en voorts: dat dan niet wordt opgebouwd of opeengestapeld — zodat we van „groei" zouden kunnen spreken — maar van een wijd gebied waarin Gods genade zich mag manifesteren.

Indien ge bij Paulus van de „deugd" wilt spreken — dit teken ik hier nog bij aan — in plaats van te spreken van „de vrucht des Geestes", dan kan alles eigenlijk in één woord samengevoegd worden, altijd weer; namelijk in: de liefde, de *ἀγαπη*, waarmee — zoals Stauffer zegt in het Theol. Wörterbuch (I, S. 52) — „die Macht der künftigen Weltzeit schon hereinbricht in diese Weltform" als het „Himmelsgeschenk über alle Charismen, die *καθ ὑπερβολην ὁδος*", die „ihre entscheidende Bestimmtheit empfängt von dem kosmisch-geschichtlichen *καιρος* her, durch den sie geboten ist. Die Bruderliebe ist die einzig sachgemäsze und die einzig zukunftstarke Haltung

in dieser ganzen Entscheidungszeit zwischen Kreuz und *τελος*." Het is alles in de liefde samen te vatten en het gaat alles van de liefde Gods uit en loopt op de liefde uit. Men zie maar Rom. 13 : 9; I Kor. 13; en Gal. 5 : 22, waar de liefde voorop staat, wanneer „de oogst des Geestes" beschreven zal worden.

Maar dit alles zou ons afvoeren van de vraag in welke zin — ja: of er — van toename en groei in heiligmaking sprake is.

Men zou de vraag ook zó kunnen stellen: of er op de weg waarop de gelovigen hun levenswandel hebben, sprake is van een doel, hoe vreemd de vraag ook moge schijnen.

Het woord *περιπατειν* is op zichzelf al een veelzeggend woord. In ons verband betekent het: „zich bewegen, zijn levenswandel hebben", waarbij dan (volgens Baljon in zijn woordenboek, II p. 557) in het O.T. het gebied en ook wel de richting, maar bij Paulus slechts de psychologische bepaaldheid op de voorgrond staat. Er is niet sprake van een *πορευεσθαι*, 'n op reis zijn. Is er een doel?

Natuurlijk is er een *uiteindelijk doel.* Paulus bezweert de Thessalonicenzen (I Thess. 2 : 12) *εἰς το περιπατειν ὑμας ἀξιως του θεου του καλουντος ὑμας εἰς την ἑαυτου βασιλειαν και δοξαν.* Dàt is het doel. En — eigenaardig — dat is, in zekere zin óok reeds het uitgangspunt, daar God de gelovigen reeds met Christus hééft „overgeplaatst in het koninkrijk van de Zoon Zijner liefde." Men kan ook zeggen: Het doel is de *μερις του κληρου των ἁγιων ἐν τῳ φωτι* (het „erfdeel der heiligen in het licht"), waartoe Hij ons toebereid heeft, die ons verloste uit de macht der duisternis en, met Christus, overgebracht heeft in het koninkrijk. Dàt is het einddoel. Daarover kunnen wij het allen eens zijn. Maar dat is het doel, dat vanaf de aanvang van het christenleven reeds bereikt is: wij zijn er in overgeplaatst, en hoeven slechts te komen waar we al zijn. *Ὁ ἁγιος ἁγιασθητω.*

Is onze „wandel" dan slechts een wachten, een leven in hope, met reikhalzend verlangen? Is er, afgezien van het einddoel, op deze weg geen doel, geen oogmerk, geen streven naar een doelwit, dat dan waarschijnlijk zou moeten bestaan in een streven om — zoals men dat, zeer zonderling, pleegt uit te drukken — „meer volmaakt te worden"?

Neen. Dat is er niet. De levenswandel van de christen is een *περιπατειν ἐν παντι ἐργῳ αγαθῳ*, een praktisch bezig zijn, doende wat de hand vindt om te doen, een „altijd overvloedig zijn in het werk des Heren" (I Kor. 15 : 58), altijd uitziende naar Gods wen-

ken; want het is allerminst een quietistisch werkeloos blijven; maar nièt een met onszèlf bezig zijn en naar enig doel jagen, enig ander doel dan Gods uiteindelijk heil, en zonder enig andere bedoeling dan God uit liefde welbehagelijk te zijn. [1])

Er zijn — dat weten wij allen wel — natuurlijk tal van uitdrukkingen, die het tegendeel schijnen te zeggen. En ik denk dan allereerst aan de inleiding tot I Kor. 13 (in 12 : 31): ,,Doch ijvert naar de beste gaven; en ik wijs u een weg, die nog uitnemender is''. En dan volgt het hoofdstuk der liefde. Hier schijnt toch wel sprake van streven naar het beste, het ideale. Men vergete echter niet, dat Paulus zich in zijn Korinthenbrief richt tot strevers, die zo graag willen uitblinken, vooral in het bijzondere, de glossolalie, in Paulus' ogen de minste der genadegaven, en dat hij daarom nu tot hen zegt: ,,Wanneer gij zo graag wilt uitblinken, welnu, streeft gerust naar Gods genadegaven, maar vergeet niet dat de allerbeste daarvan de liefde is''. Er is een mooie paragraaf in Stumpff's behandeling (in het Theol. Wörterbuch; deel II, blz. 890) van *ζηλοω*. Hij zegt daar: ,,Wie überwiegend in der Profan-gräzität, so findet sich gelegentlich im N.T. *ζηλοω*, bzw: *ζηλωτης*, als Bezeichnung einer ethischen Haltung (im speziellen Sinn) und bedeutet: mit Eifer nach etwas streben. So klingt *ζηλωτης καλων εργων* (Tt. 2 : 14) und vollends *του ἀγαθου ζηλωται* I P 3 : 13 völlich 'griechisch', ein fortgesetztes eifriges Ausrichten des Handelns auf 'sittliche Ideale'.'' Maar dan voegt hij er aan toe: ,,Dasz das nicht im Sinn einer der n.t.lichen Grundhaltung zuwiderlaufenden Art von 'idealistischer' (Individual-) Ethik verstanden werden musz, zeigt sehr schön der Gebrauch des Wortes bei Paulus I Kor. 12 : 31; 14 : 1, 12, 39. Dort sind als Ziel des *ζηλουν* 'Charismata' genannt, also nicht 'Ideale', sondern die der christlichen Gemeinde zu ihrer wahren Erbauung von Gott gegebenen Gaben. In diesem Sinn ist *ζηλουν* als das sich an solchen Gaben entzündende und auf sie gerichtete Streben ein Bestandteil der Ethik der christlichen Gemeinde''. En naast deze plaatsen denken we haast vanzelf ook aan de enige plaats waar sprake is van een doel (*σκοπος*) en van streven daarnaar, nl. Phil. 3. Dat doel is: ,,de prijs die in uitzicht ge-

[1]) Het laatste zinsdeel is bedoeld als tegenspraak van heel de strekking van H. D. Wendland's artikel over ,,Ethik und Eschatologie in der Theologie des Paulus'' in de ,,Neue Kirchliche Zeitschrift'' van 1930, dat het eschatologisch karakter van Paulus' ethiek geheel bepaald laat zijn door ,,de schrik des Heren'' (II Kor. 5 : 11) en het laatste oordeel. Dit is m.i. niet juist. Een weerlegging van Wendland zou ons intussen te ver van ons pad voeren.

steld wordt door Gods hemelse roeping in Christus", die bestaat in het deelhebben aan het ervaren van de opstanding tot heerlijkheid. Dat is het uiteindelijk doel. En om er toe te komen is zijn leven een jagen, een jachten, een streven — men kan zeggen: zonder in dit leven ooit de eindpaal te bereiken — dat vergeleken wordt met het ijlen van de loper in de renbaan. En daardoor hoopt hij dus eenmaal tot de opstanding te komen, en voorlopig: nièt tot een staat van halve of hele volkomenheid, maar tot een vaster ingroeien în de gemeenschap met Christus. Het doel — *indien* ge daarvan spreken wilt ter aanduiding van wat op de weg der heiligmaking in dit leven te verkrijgen is — is: „Christus te winnen", is: „het alles te bovengaande kennen van Christus", het is: het „bevonden worden in de gerechtigheid die uit God is", het „kennen van Hem (Christus) en de kracht Zijner opstanding", d.i.: het zich nu reeds openbaren van het „Leven", daar door het sterven met Christus de dood overwonnen is — men zie Bultmann over *θανατος* in Theol. Wörterbuch, III, 20 — en: „het deelhebben aan Zijn lijden, Zijn dood gelijkvormig wordend." Misschien zal hij het grijpen! Hij is immers gegrepen. Dàt is voor Paulus „de weg der heiligmaking"; een heel andere dan men zich die voorstelt wanneer men wil „bouwen aan zichzelf" en „toenemen in deugd".

Dus — voor Paulus bestaat er, voor het aardse bestaan, om zo te zeggen, geen doel. De gerechtvaardigde kent slechts het bovenaardse, het uiteindelijk doel. Er is dus ook geen sprake van een naderbij komen van een doel in de aardse loopbaan. Paulus streeft slechts naar een ingroeien, 'n dieper geworteld raken in, en vaster gefundeerd worden op het geschonken heil, 'n verbondenheid, 'n geworteld en gefundeerd zijn, dat intussen reeds gegeven is. Men zou kunnen zeggen: de apostel leeft als „geheiligde" niet een in dit leven liggend doel tegemoet, maar leeft, geroepen tot de eeuwigheid, van uit het verstaan van Gods wil, waarvan het volbrengen zal strekken *ἐις ἁγιασμον* (Rom. 6 : 19, 22), d.w.z.: tot bevestiging van het „geheiligd-zijn".

En dit brengt ons dan tot nog één vraag: Wat is de waarde — voor de gerechtvaardigde en geheiligde — van de Wet? Wat is de betekenis van Gods wil en Zijn gebod? En wat de betekenis van de talloze vermaningen tot de gelovigen in de zogenaamde „vermanende gedeelten" van Paulus' brieven?

Dat alles is niet te niet gedaan! Ik zeide: Paulus leeft niet een

(in dit leven liggend) doel tegemoet, maar hij leeft met iets — met Eén — achter zich, wiens wil hij tracht te verstaan en te volbrengen. Aan de gelovigen wordt de profetie uit Jesaja 30 : 21 waar: „Gij zult het woord achter u horen: 'Dit is de weg, bewandelt die', wanneer gij rechts of links zoudt willen inslaan.'' Van uit de wil en het gebod van die Leidsman leven zij.

Wij weten, dat — als eis en voorwaarde, die slechts vloek gebracht heeft, voor de gelovigen de wet is ten niet gedaan en overwonnen. De genade en de gerechtigheid is gekomen. Aangebroken is het staan in de vrijheid van de gerechtvaardigden, voor wie er geen veroordeling meer bestaat. Die staan in „het Leven'', in de nieuwe wereld. Zij zijn „voor de wet gestorven en gekruisigd'' (Gal. 2 : 19). Maar terecht zegt Wendland (in „Ethik und Eschatologie in der Theologie des Paulus''): Wohl aber wird das Verhältnis von Rechtfertigung und Werk völtig umgedacht. Nicht das Werk schafft Rechtfertigung sondern die Rechtfertigung schafft die Werke''. De werken blijven dus hun waarde (maar een andere waarde) behouden. En ook de wet. Daarom leeft Paulus — en leven de gerechtvaardigden — niet wetloos, niet als *ανομοι* maar als *ἐννομοι Χριστου* „in de wet van Christus'' (I Kor. 9 : 21) naar „de wet des Geestes van het leven dat in Christus Jezus is'' (Rom. 8 : 2). Niet zonder de wet. En, men zou kunnen zeggen, hij toont dat ook als herder der gemeenten nadrukkelijk door zijn talloze voorschriften, vermaningen en geboden.

Wat hebben dus al deze vermanende hoofdstukken te betekenen voor hen, die vrij zijn van de wet? Het zijn soms bestraffingen, die oproepen tot inkeer (zo telkens in I Kor. en Galaten); voorts: leiding gevende waarschuwingen en vermaningen, vooral opwekkingen en aanvurende bezweringen en gebeden, die vergezichten willen openen, opdat men zou weten „welke hoop Zijn roeping wekt''. Het is alles uitwerking van de heerlijkheid waartoe de gerechtvaardigden geroepen zijn. De wet is nu de openaar van vergezichten. Juist als in de bergrede. Bevrijd van de wet, is voor de kinderen Gods de tijd aangebroken van het ontvangen, óók waar het de gehoorzaamheid aan Gods geboden betreft. En als „kinderen des Verbonds'' kunnen zij met Psalm 119 dankend en juichend zeggen: „Hoe lief heb ik Uw wet en Uw geboden!'' Die zijn dan samengevat, ook voor Paulus, in het liefdegebod (Rom. 13 : 9); en de gehoorzaamheid aan het liefdegebod leeft uit de liefde die God voor ons heeft vastgesteld door het zenden van Zijn Zoon, en die

in onze harten is uitgestort. Men leeft uit „Gods onuitsprekelijke gave". Men leeft „van de geef"; het kenmerk der kinderen zoals ook Jezus het leerde. Volgens Wendland (in zijn reeds herhaaldelijk genoemd artikel over „Ethik und Eschatologie") zegt Althaus ergens: „Die Imperative sind Ruf in die Wirklichkeit des Indikatives, als Erinnerung die Freiheit zu ergreifen die verliehen *ist*. Der Imperativ bei Paulus und in der reformatorischen Theologie ist selber nicht mehr Gesetz sondern Evangelium. Er wird laut nur auf Grund des Indikativs." In dezelfde geest besluit Bultmann zijn artikel over „Das Problem des Ethik bei Paulus" [1]: „Ist aber das ganze Sein des Gerechtfertigten durch die 'charis' bestimmt, so auch der Imperativ, unter dem er steht. Denn zu der Seinsweise des Gerechtfertigten gehört es auch, unter dem Imperativ zu stehen. Diese Seinsweise kann der Gläubige nur verstehen als Gabe Gottes. Wie also die im Imperativ sich aussprechende sittliche Forderung für ihn Gottes Gebot ist, so ist die der Forderung entsprechende Haltung des Gehorsams zugleich Gabe Gottes, gewirkt durch das 'pneuma', ohne dasz die Forderung ihren imperativischen Charakter verliert. Die Paradoxie ist also für den Glauben voll verständlich: *Eἰ ζωμεν πνευματι, πνευματι και στοιχωμεν*. (Indien wij het Leven gevonden hebben door de Geest, laat ons dan ook door de Geest onze schreden richten). Rechtvaardiging en heiligmaking horen dus bij elkaar en zijn geenszins contradicties. Hun bijeenstaan is nauwelijks een paradox. Wet is genade geworden.

---

[1]) Rudolf Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, in: *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1924.

23 AUGUSTUS 1948

DOOR

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel

Utrecht

Deze datum zal althans voorlopig in elk kerk-historisch werk, dat over onze tijd handelt wel worden vastgehouden. Het feit, dat toen een *Wereldraad van Kerken* tot stand kwam, is een novum. Men kan enkele weken na deze gebeurtenis niet zeggen, wat de gevolgen van dit feit zullen zijn; men kan het alleen nog maar constateren. Als plan had deze Wereldraad al enige decenniën, men kan zelfs wel zeggen, enige geslachten lang bestaan; als feit is deze raad er vanaf 23 Augustus 1948. Als een voldragen vrucht is hij geboren. Nu moge hij nog onvolgroeid zijn, – hij is er. Daarmede zullen wij voortaan rekening hebben te houden.

Dat deze geboorte in ons land plaats had en in onze hoofdstad, is voor Nederlanders belangrijker dan voor de Raad zelf. Het moge de wens van enkele landgenoten geweest zijn, door de participerende Nederlandse Kerken ondersteund, – tot het wezen van de zaak doet het weinig af. De Wereldraad is volstrekt niet specifiek Nederlands; hij is „en passant" in ons land ter wereld gekomen. Voor de keuze van de plaats golden als negatieve motieven: niet te veel klemtoon op Amerikaanse of Angelsaksiche of ook Geneefse oorsprong; als positieve: de gemakkelijke geografische ligging van Amsterdam, de kerkelijke gevarieerdheid van Nederland (vergeleken met de Scandinavische landen) en de betrekkelijke rust van ons land (vergeleken b.v. met Parijs). Toch bedoelt de raad allerminst zich in Europa voor anker te leggen. Hij wil Wereldraad zijn en van terugkeer naar Amsterdam is voorlopig geen sprake. Voor ons land evenwel betekent de geboorteplaats veel meer. Nu hebben zeer velen, niet alleen door pers, radio en film, maar persoonlijk kennis genomen van een gebeurtenis, waarvan de betekenis een levende vraag voor ze is geworden.

I. *Gestalte*

Eerst iets over de gestalte, de figuur van deze Raad. Men hoort allerlei onjuiste omschrijvingen ervan geven: een super-kerk, een protestants-Vaticaan, een wereldsynode e.d. De Raad is evenwel volstrekt geen kerk, niet protestants en geen synode; hij heeft immers geen rechtsbevoegdheid over zijn leden. De raad is een

„fellowship", of zoals het in de message heet „covenant" (Zusammenschlusz, lien). Het woord „fellowship" komt voor in de constitutie, die de Raad heeft aanvaard met zijn oprichting. Het is voldoende soepel; de kracht ervan zal op de duur moeten blijken. Het aantal op het ogenblik aangesloten kerken bedraagt 152, omvattende naar Rooms-Katholieke taxatie over de 350 millioen zielen; maar wat zeggen zulke getallen weinig en hoe licht bemoeilijken zij feitelijk een goede gang van zaken: de leidende figuren mogen zich er niet door laten beïnvloeden en de massa's hebben voorlopig van deze „fellowship" geen weet.

De vergaderingen van gedelegeerden met een aantal van ten hoogste 500, zullen eens in de vijf jaar plaats hebben. Het getal der gedelegeerden hangt samen met de omvang der kerken, evenwel niet in dier voege, dat de kleinere lichamen feitelijk niet aan de beurt zouden komen. Dat hier lastige problemen liggen zullen wij straks nog aan de orde stellen. Deze Wereldraad kiest een centrale commissie van 90 personen hoogstens, die jaarlijks bijeenkomen om leiding te geven aan de gang van zaken in verantwoordelijkheid aan de Raad.

Deze centrale commissie heeft onmiddellijk na afloop van de vergadering een driedaagse bijeenkomst gehouden ter behandeling van de nodige zaken. Het eerst-nodige was de verkiezing van een klein uitvoerend comité (executive comittee) van twaalf personen, die tezamen met de voorzitters en secretarissen tussentijdse zaken, die geen uitstel kunnen lijden, corresponderende of vergaderende zullen behandelen. De voorzitters zijn door de vergadering van de Wereldraad gekozen, de secretarissen door het centraal comité. Dat er een zestal voorzitters gekozen is, geschiedde ter vermijding van éénhoofdigheid in de leiding. De taak om de verschillende zittingen van de Raad te presideren wordt door de voorzitters onderling verdeeld naar hun eigen capaciteit en naar de aard van het onderwerp, dat aan de orde is, in dier voege, dat elk daarbij zijn beurt krijgt. Het centrale comité heeft één voorzitter [1]). Over de keuze van de hiertoe benoemde personen spreken wij later, wanneer wij de problemen behandelen. Het centrale comité benoemde één generale secretaris, met vijf geassocieerde secretarissen voor onderdelen van het werk met standplaatsen in Genève, Londen, New-York en in het verre Oosten over wien, nader met de International Missionary Council zou worden overlegd.

---

[1]) Dr G. K. A. Bell, Bisschop van Chichester. Dr F. C. Fry, Lutheraan uit Amerika, is vice-voorzitter.

Daarna stelde het centrale comité de commissies vast voor de leiding der verschillende arbeidsterreinen (departments), die elk weer hun eigen secretariaat hebben. Daartoe behoren enkele, die een zeer wijde betekenis verkregen gedurende de voorbereidingsperiode, en die nu door de Wereldraad als permanente lichamen zijn overgenomen. Wij noemen er enkele. „*Reconstruction*". Dit is een arbeidsveld, dat veel meer dan alleen materiële zaken behandelt. Als voorbeeld diene de samenkomst in de eerste dagen van dit jaar, toen uit zestien landen personen, die geïnteresseerd zijn aan de naoorlogse wederopbouw van theologische faculteiten en seminaria, bijeenkwamen in Genève en na zorgvuldige voorbereiding gedurende een week hun moeilijkheden en plannen bespraken. Hiernaast noemen wij de zorgen voor de efficiente functie van het oecumenisch instituut *Bossey* dat een proefneming is, waarvoor de rechte vorm op de duur gevonden worden moet, een werk waarvan thans Dr H. Kraemer de ziel is. Dan het oecumenisch *jeugdwerk*, waarvan de omvang en betekenis in 1939 ter conferentie in Amsterdam en in 1947 in Oslo duidelijk geworden is, ook een werk waarvoor de Nederlandse Dr J. Eykman zoveel gedaan heeft. Verder het „*study-department*", waarvan Dr N. Ehrenström secretaris is; dit heeft door de zeer omvangrijke voorbereidingen van de Amsterdamse Assembly een internationale betekenis gekregen en is een theologisch clearing instituut geworden, waaraan enige honderden specialisten meewerken. Hiernaast staat het oude „*faith and order committee*", dat zijn separaat bestaan als afzonderlijk department van de Wereldraad heeft gehandhaafd. Het is een specifiek theologische kring met een eigen secretaris, een nalatenschap van de vooroorlogse oecumenische conferenties, feitelijk bedoeld om de gang van zaken theologisch in het rechte spoor te houden, nu geworden tot een studieclub, die zich vooral niet ecclesiologische vraagstukken bezig houdt. Sinds de Amsterdamse Assembly is het ook nodig een goed geoutilleerde *financiële commissie* te hebben, opdat al dit werk zakelijke zelfstandigheid en stevigheid zou verkrijgen. Van de verdere departementen noemen wij er nog twee, waarvan het ene nauw samenhangt met het verleden van de oecumenische beweging, het andere met de toekomst. De relatie van de Wereldraad met de *zending* wordt hoe langer hoe nauwer. Er zijn zoveel punten van aanraking en er moet zoveel gecoördineerd worden, wil men elkaar niet hinderen maar bijstaan, dat hier een groot arbeidsveld ligt. Gelukkig zijn vele personen in beide gebieden thuis en de oecume-

nische beweging dankt voor een niet gering deel haar ontstaan aan de zending. Daarom verloopt de verhouding vlot, maar het aantal zaken, dat er te regelen valt, is onafzienbaar. Daarnaast (en ook niet geheel vreemd hieraan) staat de taak voor de kerken om zich rekenschap te geven van *internationale verhoudingen*, waarbij zij feitelijk altijd min of meer betrokken zijn of in het geding komen. Hier vooral is het zaak om vooruit te zien, hoe moeilijk het ook is, wil men niet te laat komen, – om te durven spreken vanuit de opdracht der kerk, en om waar te maken dat allen lijden wanneer één lid lijdt.

II. *Organisatie-problemen*

Naast dit zeer oppervlakkig overzicht van de huidige gestalte noemen wij enkele van de vraagstukken, waarvoor deze organisatie zich gesteld ziet. Ook hierin zijn wij ver van volledig. De spanningen en problemen van theologische en eclesiologische aard, die gedurende de vergadering in Amsterdam aan de orde kwamen, zullen wij hierna de revue laten passeren.

Een zware taak heeft de commissie van voordracht gehad. Zij moest na de constituerende vergadering op 23 Augustus zo spoedig mogelijk een tweetal lijsten presenteren, één van candidaten voor voorzitter der Assembly en één voor leden van het central-committee. De leden van deze commissie van voordracht werden door de Assembly gekozen uit vertrouwensmannen van het voorbereidingswerk, zij vormden een kleine kring, die goed thuis was in de menigte van gedelegeerden. De kwestie van éénhoofdig of veelhoofdig presidiaat was spoedig opgelost in de laatste zin. De meer dan 80-jarige John Mott, de veteraan in deze arbeid, zowel als in de wereldzendingsraad, de wereldfederatie van studenten en de Y.M.C.A. (christenjeugd organisatie) werd ere-voorzitter. Zo kwam er een plaats vacant, waarin een Amerikaans-Methodist, bishop Bromley Oxnam, een energiek organisator gekozen werd. Maar het verre Oosten kwam ook een plaats toe, waarvoor Dr Chao uit China werd aangewezen. De anderen behielden hun functie [1]).

Moeilijker was de taak om leden voor het „central-committee" voor te dragen. Men had rekening te houden met de spreiding over de wereld, met de vertegenwoordiging van de verschillende con-

---

[1]) Van de voorzitters van het voorbereidingscomité werden Dr M. Boegner (presb.), Metropoliet Germanos (orthod.); Dr G. F. Fisher, aartsbisschop van Canterbury, Dr E. Eidem, aartsbisschop van Uppsala, gehandhaafd.

fessionele families, met de bekendheid met de tot dusver gevolgde gang van zaken. De groep van het oude voorbereidingscomité, waarvan er 7 in Oxford en 7 in Edinburgh gekozen waren met evenzoveel plaatsvervangers, (later met enkele personen aangevuld) werd vrijwel geheel in het central-committee opgenomen. Maar dit waren niet meer dan ruim 30 personen. Bij deze benoeming voor dit comité ging het uit de aard der zaak om de leiding. Een verblijdend teken voor de gehele gang van zaken was het, dat de wrijvingen hierbij gering waren. Het was een merkwaardig blijk van de zeer ernstige en goede geest in de Assembly, zowel als in het ,,central-committee" daarna, dat ook zo veel belangrijke benoemingen te doen had. De drang tot zelfhandhaving bij groepen en personen was inderdaad over de gehele linie ondergeschikt aan de oprechte wil tot vorming van een ,,fellowship".

Een andere moeilijkheid, die reeds enige jaren ook in het voorbereidingscomité te voorschijn was gekomen, is de vraag wanneer een groep, die wenst te participeren, ,,kerk" kan heten en dus in aanmerking komt voor deelgenootschap. Er zijn gemakkelijk lijnen te trekken en notae ecclesiae vast te stellen, maar de bijzondere gevallen voegen zich daar niet altijd naar. Ontstaat een ,,kerk" doordat plaatselijke gemeenten met elkaar in een geordend verband treden, welk verband zij *niet* met de naam ,,kerk" wensen te betitelen? Ik denk aan een Amerikaans Baptist, die niet afliet van de meer dan tienduizend Baptisten-,,kerken" van de Verenigde Staten te spreken. Zijn de sacramenten een onmisbaar kenmerk van de kerk; in hoeverre geldt dit van de Quakers, die hun samenkomsten ,,sacramenteel" achten en parallel aan datgene, wat onze sacramentsbedieningen bedoelen? En dan de zeer talrijke gevallen van groepen in de verstrooiïng, waaraan sommige streken (ik denk aan Zuid-Afrika) bijzonder rijk zijn. Of de gevallen van kerken zonder woonplaats, zoals de Baltische kerken buiten hun land, – en zij zijn de enige niet! En die groepen, die rondom een of ander persoon zich vormen en een eigen naam gaan dragen en niettemin alleen als volgelingen van hun voorman bestaan, zonder specifiek geformuleerde kenmerken? Ook de vraag naar de stabiliteit geldt, maar is moeilijk hanteerbaar. Te dezer zake begint eerst langzamerhand een gedragslijn duidelijk te worden. Veel voorlichting kan gegeven worden door de confessionele familie, waartoe zulk een groep geacht kan worden te behoren. Maar welke welgeordende confessionele familie is inderdaad in dit opzicht voldoende op de hoogte?

Kent b.v. de Methodisten-wereldorganisatie al wat ligt in haar brede marge?

Dit brengt tot een andere moeilijkheid van organisatorische aard. De Wereldraad is een raad van *kerken*, niet van *confessies*. Toch spelen de confessionele families een rol. Maar wanneer zij de doorslag zouden geven, zou het verband van kerken binnen bepaalde streken en landen daaronder lijden. Voor India (maar men kan ook andere landen als voorbeeld nemen) is het van primair belang, dat men als belijdende Christenen in één volksgeheel leeft en van secundair belang, wat b.v. de status der confessioneel zeer gevarieerde groepen is.

Dit leidt tot het volgende probleem. In nu zestien landen is er een verband van kerken, ongeveer zoals wij dit in de oecumenische raad van kerken in Nederland kennen. Hier te lande is deze raad met opzet vrijwel geheel parallel aan de Geneefse organisatie opgebouwd. Elders zijn er heel andere figuren. Vooral in het Oosten participeren zendingslichamen gelijk op met kerken. Dit maakt de verhouding van de Worldcouncil tot de regionale „councils" bijzonder gecompliceerd. Dit moge ons duidelijk worden aan de Protestantse Kerk in Indonesië, die een reeks kerken omvat, die niettemin autonoom heten, maar er zijn meer autonome kerken in Indonesië, die niet bij de Protestantse Kerk behoren. Ook deze relaties kunnen eerst op de duur tot een normaal verband komen; een secretariaat in het Oosten is reeds nu nodig [1]).

III. *Spanningen*

Genoeg over de organisatorische moeilijkheden. Nu iets over de spanningen, die zich in de vergadering voordeden, en die geen insiders bevreemdden. Integendeel. Voor de betekenis van de ontmoeting waren zij van het grootste belang, juist omdat zij niet in conferentie-beleefdheid weggedrukt en verdrongen werden.

Men kan eindeloos horen zeggen: de Assembly was veel te vol,

[1]) Laat mij dit toelichten met een citaat uit P. D. Devanandan „The ecumenical movement and the younger churches" (In vol. I. van the Amsterdam-assembly-series): one of the important lessons of missionary history is that as evangelists we cannot afford to be denominational. It is in the „churchstage" of missionary history that we tend to become conscious of denominational teachings (151). To us of the younger churches it is the international nature of our faith that strikes the imagination; to you of the older churches it is the interdenominational character of ecumenical Christianity that compels admiration... we have greater loyalty and affection for the International Missionary Council than for the Worldcouncil of Churches at this stage in the progress of the ecumenical movement (152).

niet alleen te vol mensen, maar ook te vol themata. Dit is schijnbaar juist, feitelijk onjuist. Het was nodig voor allen ingedompeld te worden in deze zee van vragen, opvattingen, overtuigingen en problemen. Dat hierin niettemin orde was, is resultaat van de intense voorbereiding. Maar orde is iets anders dan verband. De vier studie secties konden hoogstens zover komen, dat zij van elkaars bestaan bewust bleven, maar verband tussen het dogmatisch, het missionair, het sociaal en het internationaal terrein werd niet bereikt, hoewel elke groep in de discussie bestendig eraan herinnerd werd, dat dit verband voor Gods aangezicht bestond en derhalve ons aller opdracht bleef. Men was immers nog niet in staat kennis te nemen van wat er in de zaal naast die, waar men zich bevond omging en los kwam, maar in persoonlijke ontmoetingen ontdekte men duidelijk, dat men *begonnen* was met iets, dat allen omvatte.

Waren er teveel mensen? Ja en neen. Velen vonden het een bezwaar, dat er zulk een onafzienbare massa bijeengebracht was; maar voor zover ik bemerken kon, wilde niemand iemand missen. Ook in dit opzicht overwon de orde de verwarring. Men was ingedeeld in vier groepen (elke groep in vier secties): de afgevaardigden, de plaatsvervangers (alternates), de bezoekers en de jeugd. Wat er behandeld werd, liep parallel; maar het was vrijwel ondoenlijk de besprekingen van de ene groep onmiddellijk ten nutte te doen komen aan de andere. Toch gebeurde dit, maar dan vooral op de ongedwongen wijze van de persoonlijke ontmoeting. Voor de klacht, dat er veel te weinig tijd was voor rustige, diepgaande gesprekken, kan men feitelijk niet dankbaar genoeg zijn; daardoor sprak men uit met iets *begonnen* te zijn, dat niet af kwam en dat hoe dan ook, schriftelijk of ,,in the flesh'' voortgezet moest worden. Dat er iemand was, die zich één dag of één uur verveeld heeft, lijkt mij hoogst onwaarschijnlijk. Vooral daarom was de ontoereikende ontmoeting zo waardevol, dat hier niet alleen min of meer interessante personen bijeenkwamen, maar vertegenwoordigers van kerken, die in discussie en gesprek de relatie met hun achterban waarlijk niet vergaten.

Op twee manieren werd dit besef van ,,vertegenwoordiger'' te zijn versterkt. Door de ,,confessional meetings'' en door de ,,public meetings''. De confessionele families vergaderden merendeels tweemaal en dan gedurende een gehele avond. Hoezeer werden de Lutheranen bewust van hun Lutheranisme, door met het wereld-Lutheranisme bijeen te zijn. Op dezelfde wijze de andere groepen. Daar-

door werden de wrijfvlakken tussen de confessies niet gecamoufleerd. Hoe bedenkelijk zou het geweest zijn, wanneer men zich aan de illusie bedronken had, dat toch wel alles enerlei is met de Christenheid. Niet alleen van buitenaf, evenzeer van binnenuit werden wij daarvoor behoed. Toch was de confessionele relatie niet doorslaggevend, omdat men ook naar volken en volksgroepen bijeenkwam. Wanneer de Nederlandse, of de Franse, of de Amerikaanse delegatie in haar geheel samenkwam, verbonden door de sterke banden van taal en milieu, werd de confessionele gebondenheid gecompenseerd door de volks- en taalbinding. Deze samenkomsten werden niet door de Assembly georganiseerd; er werd alleen gelegenheid voor gegeven.

Wel was dit het geval met het tweede, dat ik noemde, „public meetings". Ook daardoor werd het besef versterkt, dat de Assembly bestond uit „vertegenwoordigers". Zowel met de verschillende nationaliteiten als met de uiteenlopende overtuigingen werd hierbij rekening gehouden. Het moge voor sommigen de schijn gehad hebben, dat het alleen de bedoeling was om beroemde mannen en vrouwen voor het voetlicht te brengen; dit is niet juist. Elk, die in zulk een openbare vergadering sprak, wist dat hij niet alleen het complex van zijn eigen denkbeelden vertegenwoordigde, maar tevens zijn kerk en confessie in het gehele verband van zijn milieu, volk en ras. Bovendien wist elk, dat hij hier niet in een besloten kring van geestverwanten aan het woord was, maar sprak tot de gehele wereld, voor zover die het horen wilde. Hierdoor werd voor sprekers en voor hoorders de zin van de „Worldcouncil" duidelijk. De oecumenische beweging werd gekarakteriseerd door het *geheel* van de sprekers op deze samenkomsten, niet alleen door de sprekers van één avond, maar van de Assembly als zodanig.

In deze opzet lag een zeker risico; bij de voorbereiding was dit ook wel degelijk onder het oog gezien. De opdringende pers moest haar gang kunnen gaan en zou spreken, voordat het geheel kon worden overzien; allerlei scribenten zouden hun oordeel, pro en contra het oecumenische bedoelen, vastknopen aan een of ander onderdeel, dat hen bijzonder getroffen of geërgerd had. De criticus zou dingen horen, waarvan hij te voren wel vermoed had, dat die zouden worden te berde gebracht; daar zou hij bij blijven staan en het geheel naar afmeten. De idealist zou iets opvangen, dat zijn fantasie deed ontvlammen en waaruit hij het geheel zou menen te verstaan. Natuurlijk zou door velen op één zin, één rede, één

meeting worden voortgeborduurd en de voorstelling van het geheel worden scheefgetrokken. Maar dit moest gewaagd om te doen uitkomen, hoe samengesteld en veel omvattend dit kerken-samenzijn was. Zou niet door de bontheid van opvattingen het geheel tot een Babylonische spraakverwarring worden? Toch is dit niet het geval geweest. Voor velen, die zich van het geheel rekenschap geven, was dit een verrassing; voor hen die, zij het met vrezen en beven, toch met geloof en gebed het geheel zo opgezet hadden, was dit geen verrassing, maar een bevestiging van hun vertrouwen in de van Godswege geboden noodzaak van dit werk. Men mocht elkander niet langer vreemd blijven en zie, – dit behoefde ook niet. Dat men uiteen ging als de torenbouwers van Babel, die elkaar niet meer verstonden, is niet gebeurd. Wanneer wij dit bedenken, brengt het ons tot de volgende opmerking.

IV. *Leiding*

Kan zulk een vergadering gehouden worden zonder stramme tucht op wat er gezegd wordt en zonder eenhoofdige leiding? Hoe loopt het af, wanneer men representatieve personen het woord geeft, die in theologische inzichten, in sociale opvattingen, in politieke oriëntering zo verschillen? Wat komt ervan terecht, wanneer men honderden afgevaardigden uit zo verschillende kerkformaties, rassen en volken vrijelijk aan het woord laat over een ,,message'', die in de wijde wereld zal uitgaan, en over rapporten, die fundamentele theologische, sociale en politieke kwesties raken? Want dit is toch geschied en mogelijk gebleken. Is er dan toch zoveel verband achter het chaotische aspect van al wat hier vertegenwoordigd was, dat de Assembly als geestelijk geheel niet uiteen viel? Het bleek te kunnen en het verband bleek te bestaan. Hoe was het mogelijk? Er is, dunkt mij, maar één afdoende antwoord voor. De eenhoofdige leiding ontbrak niet en de tucht op wat er gezegd werd ontbrak ook niet. Maar niet in een machtig voorzitter en niet in onverbiddelijke spreekregels was dit vastgelegd. Toch ontbrak het niet. Met het geheimzinnig gezag van Jezus Christus werd inderdaad ernst gemaakt en met de tucht over het spreken, gelegen in het besef, dat men inderdaad samen voor Gods aangezicht stond, hield ieder rekening. Daardoor werd duidelijk, dat men samen erkende te geloven in Eén, ,,die ter rechterhand Gods is en voor ons bidt''. Daardoor was er eenhoofdige leiding en wás er tucht in het spreken en in de discussie. Dat dit op deze wijze kon en mocht gebeuren

is voor zeer velen een openbaring geweest en voor het gehele werk een bevestiging van de werkelijke geloofsverbondenheid in weerwil van al het chaotische, dat zich voordeed.

Hiermede hangt samen, dat deze vergaderingenreeks niet geopend en gesloten is in de vergaderzaal, maar in de kerk. Daar was saamhorigheid. Was er eenheid in de dagelijkse samenkomsten, (morning worship) die met opzet aan zeer uiteenlopende leiders waren toevertrouwd? Weer hetzelfde verschijnsel. Of er nu een ,,colored man'' uit Madagascar voorging, of een Japanner, niet geheel vreemd aan voorouderverering, sprak, of er nu een Quaker een voor hem karakteristieke bidstond hield, dan wel een ,,reformed'' een preek hield of een ,,episcopal'' het samenzijn zo liturgisch mogelijk ordende, het volkomen gemengd gehoor nam waarlijk deel en begon de dag van hieruit. Dat kàn dus en het heeft velen versterkt in hun gezamenlijke verbondenheid aan de éne Heer.

De opening was door de niet gemakkelijk te regelen ,,procession'' van vierhonderd kerkelijk afgevaardigden in zeker opzicht een ,,show'', een parade. Toch is hiermede niet alles gezegd; alleen al door het gezamenlijk zingen van Psalm 100 bleek, dat er iets veel diepers doorbrak en tot uiting kwam; die het wil verstaan, leze deze psalm. Daardoor werden de duizende kijkers tot deelgenoten aan de wonderlijke processie van Gods volk, die door de geschiedenis heentrekt. Daardoor begonnen de toeschouwers te zien, hoe hier de hand Gods een teken schreef op de wand van onze tijd en gingen zij iets van de betekenis daarvan vermoeden.

Stiller was de sluiting, waarbij alleen de deelgenoten aan de vergadering tegenwoordig konden zijn. Vanuit de hoge, lichte Westerkerk zouden wij allen weer onze eigen wegen in onze eigen omgevingen verdergaan. Bijzonder duidelijk was de verbondenheid juist door het uiteengaan, er na volgende. Rondom begon het feestvierend Amsterdam te zieden. Binnen was het stil op de manier van Psalm 62: ,,immers is mijn ziel stil tot God; van Hem is mijn heil''. Waren dit nu heterogene, gescheiden mensen, of was er waarlijk verband? Inderdaad was er verband. Het was niet gemaakt en niet tot stand gekomen, – het was gegeven, eigenlijk altijd al gegeven; het werd alleen gevonden. Natuurlijk wisten allen wel, dat de machtsdrift, dat het geïntrigeer, dat het zichzelf-uitnemender-achten, volstrekt niet voorbij was, maar toch werden wij allen vertroost, versterkt en vermaand door die verwonderlijke werkelijkheid, die in weerwil van al het menselijke er toch was en

als een ondoorgrondelijke genade over ons werd uitgegoten. Van hier uit bloeide het geloof op, dat zulke vergaderingen, zulke ontmoetingen, zulke verbindingen moeten bestendigd worden, omdat de gave Gods in Jezus Christus er is en blijft.

V. *Avondmaalsvieringen*

Ook over de avondmaalsvieringen zullen wij moeten spreken. Zij zijn niet uitgegaan van de ,,Worldcouncil''. Deze is immers geen kerk en bedient derhalve geen sacramenten. Wel had het voorbereidingscomité de zorg voor de ,,worship'' op zich genomen. Daarover is hierboven gesproken. Maar de avondmaalsvieringen (communion services) werden gehouden op initiatief van de kerken, dus voor zover mogelijk, door de kerken van Amsterdam. Zij hebben echter voor de Assembly een niet geringe betekenis gehad. Vandaar dat wij er hier niet aan voorbij gaan.

In dit opzicht heeft de Amsterdamse kerkeraad der Nederlandse Hervormde Kerk besluiten genomen, die bijzondere betekenis gekregen hebben. Men besloot ten eerste tot een open-communie, een avondmaalsviering, uitgaande van de kerkeraad, waartoe alle belijdende leden der Assembly, ongeacht hun denominatie, werden genodigd. Maar meer: toen Anglicanen, Luthersen en Oostersorthodoxen een communie volgens hun eigen ritus bleken te begeren, werd zelfs aangeboden in het koor der Nieuwe Kerk op andere dagen daarvoor gelegenheid te geven en voor deze gesloten communies een altaar-tafel op te stellen. Al werd dit niet aanvaard, en al zijn deze vieringen in andere kerkgebouwen door de uitnodigende kerken gehouden, toch is dit aanbod gedaan [1]).

De avondmaalsviering vanwege de kerkeraad der Nederlandse Hervormde Gemeente kreeg nog in een ander opzicht een bijzonder karakter. Tot de bediening van de tafels werden (weer na verkregen toestemming van de kerkeraad) predikanten van verschillende kerken genodigd. Hiervan behoorden er vijf tot het presbyteriaanse kerktype. Behalve de voorzitter van de kerkeraad, die de dienst leidde en de Amsterdamse predikant, aan wie de organisatie was opgedragen, werd door een Duits-Zwitser, een Fransman, een Schot

---

[1]) De Luthersen vergaderden in hun eigen kerkgebouw. De ,,Orthodoxen'' werden ontvangen voor hun eigene ,,liturgy'' in de Oude Lutherse kerk, waar ook de Anglicanen vanwege de ruimte hun communion-service hielden. De Oud-katholieken gebruikten hun kerk voor zichzelf en voor hen met wie zij intercommunie hadden. De „Orthodoxen" hebben met anderen geen intercommunie.

en een Javaan, elk in zijn eigen taal, een tafel bediend. Bovendien werden tafels bediend door een Methodist, een Baptist en een Congregationalist, kerken die niet tot het presbyteriaanse type gerekend worden. Dit was van zoveel belang, dat de Methodisten, een zeer talrijke groep, de eigen separate avondmaalsbediening, die zij ook als open-communie op een andere dag, georganiseerd hadden, lieten vervallen. Het ene avondmaal in de Nieuwe Kerk werd derhalve bediend door vertegenwoordigers van acht verschillende kerken behorende tot onderscheidene kerkgroepen. De aanzittenden namen deel zonder onderscheid van kerkgenootschap, zoals zijzelf dit wensten; van de Nederlandse kerken waren er daarbij zeven vertegenwoordigd.

Gedurende de dienst gebeurde, volkomen onverwacht, meer. Niet alleen dat Angelicanen en Lutheranen tot de tafel toetraden en mede aanzaten, maar, onder hen was ook een Anglicaans en Luthers aartsbisschop. Voor iemand die in presbyteriaans kerkverband leeft, is het niet zo vanzelfsprekend hiervan de betekenis te verstaan; het houdt in, dat niet alleen maar een Zweed en een Australiër de intercommunie, op het ogenblik dat daarvoor de gelegenheid bestond, aanvaardden, maar dat kerkelijke gezagdragers van dit formaat hiertoe kwamen. Uit de aard der zaak was de geestelijke gemeenschap aan het offer van de ene Heer op dit ogenblik duidelijk, ook voor hen, die wel tegenwoordig waren, maar niet toetraden; maar dat deze geestelijke gemeenschap zo groot zou zijn, dat momenteel zulke afzonderingen konden worden doorbroken, heeft velen dankbaar gestemd. Geheel de dienst droeg mede daardoor een zeer bijzonder karakter.

Van elk der acht Nederlandse kerken, in de oecumenische beweging participierend, waren slechts enkele personen genodigd, de brede menigte van het kerkvolk kon niet worden toegelaten; toch waren er ongeveer elfhonderd aanzittenden. De betekenis van deze viering strekt zich uit ver buiten de plaatselijke begrenzing. Het wezenlijk verband in Jezus Christus kwam bij deze volstrekt open communie zo duidelijk tot bewustzijn, dat deze Zondagmorgen voor velen de diepste grond van geheel de Amsterdamse ontmoeting blootlegde [1]). Vandaar dat de wijze waarop de Amsterdamse kerke-

---

[1]) Merkwaardig was, dat het aanzitten aan de tafel op velen zulk een diepe indruk maakte en alleen de strenge zondencatalogus uit het formulier verscheidene aanwezigen vreemd en onaangenaam aandeed. R. Niebuhr schrijft in Christianity and Crisis (1948 pg. 154) When the communion service was held according to the rite of the Dutch

raad zijn gastvrijheid heeft willen tonen, meer betekenis gehad heeft, dan de kerkeraad bij zijn besluit kon vermoeden. Juist door het wisselen van talen en bedienaars kwam de tafel zelf, wijd uitgestrekt in het dwarsschip der kerk, meer in het centrum van aller aandacht. Wie anders dan de Heer, de zijnen vergaderende, was het middelpunt van alles voor alle aanwezigen? De volstrekte avondmaalsgemeenschap mocht voor het ogenblik onbereikbaar zijn, de werkelijkheid van de volstrekte gemeenschap voor Gods aangezicht werd ons duidelijk afgetekend. Daardoor werden alle, aanzittenden en aanwezigen gesterkt in de Heer.

VI. *Zakelijk effect*

Wij keren terug tot de Assembly zelf. Deze samenkomst wilde niet alleen maar een ontmoeting zijn, die een verbindende, versterkende, verblijdende invloed op alle deelgenoten uitoefende en waarvan een duidelijke verkondiging uitging in de wereld. Er moesten ook zaken gedaan worden, en die zijn gedaan. Zij lagen op twee terreinen, die evenwel niet los van elkaar mochten geraken. Het éne was het theologisch terrein (wij nemen dit woord in zo ruime zin, dat niet alleen ecclesiologische, ook missionaire en sociale problemen daaronder vallen); het andere het organisatorische. De afgevaardigden waren, wat het eerste betreft, in secties ingedeeld, wat het tweede betreft in commissies. Beide terreinen waren zorgvuldig voorbereid.

Wat betreft het eerste terrein had het departement voor studie jarenlang gewerkt om opstellen van bevoegde schrijvers te verzamelen, die internationaal ter beoordeling rond te zenden en de kritieken weer aan de auteur te doen toekomen, die zijn stuk in verband daarmede opnieuw bewerkte. Deze bundels opstellen waren

---

Reformed Church on Sunday morning with most of the delegates participating, many representatives of the liturgical churches felt that the special form of the service, involving the seating of the communicants around a common table and the passing of the communion cup from one communicant to another, was a more vivid reminder of the historic last supper and a more telling sacramental exposition of the words „this do in remembrance of me" than any alternative service. These notes of appreciation were generally associated with criticisms of the words of introduction to the communion which expressed a rather hard legalisms, a strict separation of the goats who could not participate in the communion from the sheep who could. If the definition of the sinners had not been so archaic and had described the relevant sins of our own day one would have had the feeling that no one really had the right to participate, since no one is worthy to do so. One was tempted to forget that the sacrament is for repentant sinners and that there must be a note of gratitude and rejoicing in it for the mercy of God.

een paar maanden te voren aan de leden van elke sectie toegezonden. Groepen van ongeveer 30 afgevaardigden voor elke sectie hadden een driedaagse voorbespreking gehouden vlak voor de Assembly, zodat in elke sectie een kern gevormd was. De secties bestonden evenwel uit ongeveer honderd deelnemers, zodat er steeds een meerderheid was, die zich niet anders dan lezend had kunnen voorbereiden. Om voorzitter van deze groepen te zijn, was een zware taak, want de moeilijkheden en verschillen waren zorgvuldig uitgegraven en kwamen onomwonden ter tafel. Toch was deze methode bijzonder vruchtbaar. Immers zo kreeg men een zuivere voorstelling van verhoudingen en van inzichten. De behoefte aan een *oecumenische theologie en ethiek* werd gevoeld door de eigen overtuiging tegenover anderen uit te spreken en hun antwoorden te verwerken. Natuurlijk waren er dominerende figuren, maar zij waren er *tezamen*. Natuurlijk waren er „Prinzipienreiter", maar zij waren nooit alleen aan het woord. Natuurlijk waren er propagandisten, maar in de secties was geen publieke tribune. Natuurlijk waren er voor wie de Kerk een statische grootheid was, maar zij voelden zich toch verbonden aan hen voor wie de Kerk een „gebeuren" was. Hier waren radicalen en conservatieven, methodisten en mystieken, prelaten en leken, episcopalen en congregationalisten, Oosters-orthodoxen en quakers en wat men aan tegenstellingen noemen wil, waarlijk bijeen op een wijze, dat zij zich niet alleen wederzijds uitspraken, maar beseften bij Eén te behoren. Dat dit tot de consequentie van „doorwerken" moest leiden, sprak eigenlijk voor allen vanzelf. De Assembly was slechts een *begin*, maar het begin was er. En allen namen het besef daarvan mee naar land en werkkring.

Organisatorisch is veel moeilijk werk gedaan. De constitutie was tien jaar geleden, (ook op een Nederlandse internationale samenkomst) [1]) opgezet en was wel door allen aanvaard, maar in die tien jaren was veel gebeurd, wat ook de begaafde vader van dit plan, Dr W. Temple, niet had kunnen voorzien. De bespreking van de constitutie was zorgvuldig voorbereid en de gegevens waren allen tijdig toegezonden; toch kwamen bij de bespreking vragen op, die op de duur na verdere bestudering behandeld zullen worden. Op enkele daarvan is reeds gewezen. Ze allen opsommen kan hier niet gebeuren.

[1]) De constitutie in 1938 te Utrecht op een vergadering van het provisional committee met genodigde adviseurs onder leiding van Dr W. Temple, toen aartsbisschop van York, ontworpen.

Verder liep het over de „policy", vooral in hoeverre de relaties met andere wereldverbanden van godsdienstige aard, moest worden geregeld; en in hoever al het reeds begonnen werk moest worden gehandhaafd of gewijzigd. Hieronder vielen zeer belangrijke zaken: de organisatie van het „study-department"; de uitgave van het tijdschrift „the ecumenical review", waarvan juist het eerste nummer verschenen was; het instituut Bossey en de verhouding daarvan tot verwante ondernemingen. Telkens bleek het nodig de beslissingen over de details aan de zorgen van de centrale commissie over te dragen. Dat de gehele financiële opbouw ook wel enige ernstige aandacht vergde, behoeft nauwelijks te worden gememoreerd. Tenslotte was er ook een commissie, of liever een groep van commissies, die zich rekenschap gaf van een oecumenisch opgezet bearbeiden der volgende punten: de positie van de vrouw in de Kerk, de verhouding tot de Joden, de „training of laymen" en de „inter-church aid". In geheel deze arbeid was de aanpak van één groot interkerkelijk en interconfessioneel werk reeds een voldongen feit.

VII. *Toekomst*

Tenslotte nog iets over de toekomst van dit werk. Hierbij is het gevaar van fantasieën en illusies niet gering. De voorbereidingscommissie had gedurende de jaren van haar taak gemerkt, hoe onverwacht en volkomen onvermijdelijk op sommige ogenblikken werk moest worden aangepakt en plannen niet konden doorgaan. Toch ging het geheel verder en is één beweging gebleven. Men maakt zich dus wel voorstellingen over de verdere gang van zaken, maar men is gewaarschuwd zich niet te verbeelden, dat men de toekomst in de hand heeft.

Over de voortzetting van dit werk bestond nergens enige twijfel; men wist zich daartoe over de gehele linie geroepen. Op de arbeid van het voorbereidend comité, dat in de afgelopen jaren reeds zulk een enorme en wijdvertakte organisatie had opgezet was geen critiek, zeker niet wat de grote lijnen betrof. Wel is het een moeilijke zaak om te zorgen dat het geheel niet tot een onoverzichtelijke samenvoeging van feitelijk afzonderlijke taken gaat worden. Iets kan groeien als een plant met uitlopers, die zich afzonderlijk hechten en zelfstandig worden, of als een boom met takken, die door één stam gedragen worden. Het is zo nu en dan nodig voor zichzelf het woord van de Heer der Kerk te herhalen: „Ik ben de ware wijnstok

en gij de ranken": de stam, die de takken draagt is de Heer en wanneer de rank in Hem niet blijft versterft zij: blijft zij wel in Hem, laat zij dan maar uitgroeien. Organisatorisch gesproken gaat het om de rechte verhouding van centralisatie en decentralisatie. Beide zijn nodig. Beide zijn zaken niet alleen geografisch van aard, evenmin alleen confessioneel van aard; zij zijn dit zeker ook, maar zij zijn evenzeer ,,theologisch", al bevredigt dit woord hier niet geheel. ,,Zonder Mij kunt gij niets doen", is voor allen waar en zal voor allen waar moeten blijven, al is het niet altijd werkelijk zo geweest en zal het ook telkens weer blijken feitelijk niet zo te zijn. In dit opzicht heeft de typische theologische ,,faith and order" afdeling een belangrijke taak, maar ligt in haar ook het gevaar geïsoleerd te raken van de arbeidsterreinen der ,,evangelisation" en der sociale problemen, en nog meer van de zeer concrete taak van de ,,commission of the churches on international affairs". In dit opzicht heeft het study-department, al is het enigszins gedecentraliseerd, een belangrijke taak.

Verder kwamen de practische kanten van dit probleem ook te voorschijn bij de taak van hen, die de ,,worship" van de Assembly te behartigen hadden. Het is van fundamenteel belang, dat de *gezamenlijke* dankbare aanbidding bij alle ontmoetingen, grotere en kleinere, zo min mogelijk belemmerd wordt. In het voorafgaande is hierover wel gesproken, maar nu moeten wij ons rekenschap geven van de grenzen van het momenteel mogelijke. De Assembly heeft geen ,,communion-services" gehouden; dat kan zij niet doen, omdat zij geen kerk is. Wel heeft zij een samenkomst ter voorbereiding van de avondmalen georganiseerd, waarbij de verschillende confessionele families vertegenwoordigd waren en men in Dr Kraemer iemand meende gevonden te hebben, die tot allen tezamen in een ,,sermon" het woord kon richten. Toch trok zich vlak voor deze ,,preparatory-service" een van de deelgenoten in de dienst terug, omdat hij geen preparatory meende te mogen dienen voor communion services, die hij niet alle erkende; evenals een tweetal jongemannen, van zeer verschillende kerken, die als ordecommissarissen zouden fungeren, omdat hun catecheten hen geleerd hadden, dat de andere communion-services ,,blasphemy" waren. Hierbij bemerkte het comité voor de ,,worship", hoezeer zij aan de grens van het mogelijke was genaderd. Twijfelden deze mensen aan de waarachtigheid van Christus verhouding tot anderen? Neen; maar aan de *vorm,* waarin deze werd afgetekend en gemanifesteerd. Dat hier

voor de leiding nog een zeer waardevolle taak ligt, die niet zonder nauw contact met de kerken en kerkfamilies kan worden volvoerd, is duidelijk.

In de naam „Worldcouncil of churches" ligt de gehele problematiek vast. Duidelijk is dit ter Assembly verschillende malen uitgesproken. Het meervoud „kerken" in de hier gebruikte zin is niet Gode verantwoord, maar het is reëel. Vandaar dat het woord „council" de spanningen in zich draagt, waarmede deze beweging te maken heeft. Zij weet dit en daarin ligt haar verdere taak.

Schijnbaar in een geheel andere sfeer ligt de geografische realiteit van decentralisatie en centralisatie. Wanneer men zegt: „Oost en West" in Europa, of oostelijk en westelijk halfrond in de wereld, of (zoals een nieuwe stem doorklonk): waar is de bemoeienis met het zuidelijk halfrond? – dan spreekt men realiteiten uit, waarvan de spanningen niet alleen gedragen kan worden door de persoon van de zeer beweeglijke en organisatorisch zeer begaafde secretaris-generaal. Daarom kan men dure Assembly's om de vijf jaren en een omvangrijk „central-committee", dat jaarlijks hier of daar in de wereld bijeenkomt, niet missen, mits deze ontmoetingen ook waarlijk „in Christus" zijn en dit in een waarlijk gezamenlijk bidden en werken tot uiting komt.

Wanneer men zich de zakelijke en de geestelijke feiten gaat realiseren zijn de moeilijkheden naar getal en gewicht van die aard, dat het geheel een „onbegonnen" werk schijnt. Toch is het begonnen; en hoe meer men zich dit realiseert, des te verbaasder is onze dankbaarheid. Maar de vrees, dat het toch op de duur een fiasco zal zijn, is er ook. De vrees voor de chaos, die sterker schijnt te zijn dan de Geest des Heren, bekruipt menigmaal elk, die zich hier met hart en ziel in begeeft. Van Rooms-Katholieke zijde is herhaaldelijk opgemerkt, dat deze beweging voor velen tot heimwee naar de eigenlijke moederkerk zal worden, zodra haar onmacht blijkt, wat immers komen moet, omdat het maar mensenwerk is, wat hier gebeurt [1]). Men

---

[1]) Dr W. H. v. d. Pol schrijft (Het Christelijk Dilemma: Katholieke kerkreformatie, blz. 376) „de eenheid van de oecumenische beweging voor zover deze een zichtbare, aanwijsbare en in de Wereldraad van kerken zelfs georganiseerde eenheid is, is een eenheid, die door een bovenmenselijke krachtinspanning wordt gecreëerd en in stand gehouden. Het is in feite een schijneenheid. De Oec. beweging en de Wereldraad van kerken zijn de uitwendige manifestaties van een ontstellende tragiek". En blz. 405 „De Katholieke kerk zou door aan de Oec. beweging officieel mee te doen haar diepste wezen verloochenen, verwarring stichten en zelf de enige weg blokkeren, die aan het eind van alle oecumenische mislukkingen nog openblijft."

kan de waarschuwende stem van Rome niet missen, evenmin die van Moskou, die voortdurend van gebrek aan ernst met de noden van anderen aanklaagt, en evenmin die van de fundamentalisten, ook hier te lande, die oordelen wegens gebrek aan belijndheid. Ze zijn nodig om waakzaam te blijven. Maar boven dit alles uit is er één stem nodig om verder te gaan, de stem van de Heer der Kerk, die zegt: ,,wat bij de mensen onmogelijk is, is mogelijk bij God''. En die stem blijft spreken; zij riep ons samen; zij bewaarde voor spraakverwarring; zij vermeerderde ons geloof; zij leidt ons naar Zijn toekomst.

GODSDIENSTWETENSCHAP

W. B. Kristensen, *Verzamelde Bijdragen tot kennis der Antieke Godsdiensten.* N.V. Noord-Holl. Uitg. Mij., Amsterdam 1947, 314 blz., geb. f 12.—.

In deze keurig uitgegeven bundel heeft de nestor der nederlandse godsdiensthistorici een elftal bijdragen verzameld die hij in de loop der jaren heeft medegedeeld in de Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Wij treffen hier dus oude bekenden: De plaats van het zondvloedverhaal in het Gilgames-epos (1915); De egyptische Sfinx (1917); De loofhut en het loofhuttenfeest in de egyptische cultus (1923); De Delphische drievoet (1925); De goddelijke bedrieger (1928); De goddelijke heraut en het woord van God (1930); De Romeinsche fasces (1932); De ark van Jahwe (1933); De antieke opvatting van dienstbaarheid (1934); Kringloop en totaliteit (1938); De rijkdom der aarde in mythe en cultus (1942). Oude bekenden — des te meer, omdat de auteur, naar hij vooraf opmerkt, geen reden gevonden heeft om zijn vroeger gegeven opvattingen in wezenlijk opzicht te wijzigen, en deze bijdragen daarom onveranderd heeft doen herdrukken. Ieder die zich voor dit terrein interesseert, zal zich verheugen de verspreide opstellen in deze bundel verenigd te zien. Niet alleen omdat zij de persoon van de schrijver zo duidelijk weerspiegelen, maar ook om hun inhoud. Wat Kristensen schrijft is altijd stimulerend, en vaak ook fascinerend, en toont een bizondere gave om door te dringen in de antieke gedachtengangen en voorstellingen. Dat men bij lezing hier en daar vraagtekens plaatst, spreekt wel vanzelf. Het axioma van een gemeenschappelijke geestescultuur voor het *gehele* oude Oosten, dat aan al deze bijdragen min of meer ten grondslag ligt, lijkt mij nog altijd kwestieus. Ook heb ik de indruk dat de auteur wel eens te gemakkelijk dingen naast elkaar plaatst als overeenkomstig of zelfs verwant, die een heel verschillende achtergrond hebben. Is de loofhut van Ptah inderdaad *dezelfde* als die van Osiris? (69). Is de omphalos-voorstelling werkelijk *overal* verbonden met de tweeheid van dood en leven? (88). Mag men de slang in Gen. 3 noemen in verband met de goddelijke bedrieger, en onderstellen dat zij misschien eenmaal als god is vereerd? (105). Wordt het hebr. jadaʿ in sexuele zin op p. 115 niet wat al te snel in verband gezet met dood en leven? Zou de cultus van Jahve op de hoogten werkelijk een verering van die God zijn als de god van het verrijzend leven? (184). Zo zou er meer te noemen zijn. Maar deze vraagtekens mogen bewijzen, dat deze bundel de lezer weet te boeien. Ik hoop dat de schrijver besluiten zal tot bundeling ook van een aantal andere bijdragen, die in deze uitgave nog niet zijn opgenomen.

H. W. Obbink

OUDE TESTAMENT

A. H. EDELKOORT: *De Prediking van het boek Daniël*, 2e herz. druk, 198 pag. f 4,50.

Dit boek wil geen wetenschappelijke verhandeling zijn over de ingewikkelde historische en literaire kwestie van Daniël, maar een actuele prediking laten horen. Niettemin wordt in elke preek een bepaalde kijk op de problematiek van Daniël verondersteld, die in geen enkel opzicht de mijne is. Zo ben ik b.v. in het geheel niet pessimistisch gestemd t.a.v. de mogelijkheid om Daniël's gevallenspeculatie na te rekenen. Daarom zou ook mijn actualisering van de tekst — waartegen ik op zichzelf geen bezwaren heb — geheel anders uitvallen. Met inachtneming echter van het wetenschappelijk standpunt van de schrijver tegenover de onderhavige tekst en met veronderstelling van zijn godsdienstige overtuiging, kunnen we niet anders dan bewondering hebben voor deze heldere en boeiende prediking.

Amsterdam M. A. BEEK

NIEUWE TESTAMENT

G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Godsdienstwetenschappelijke studiën* I, Haarlem 1947, 86 blz.

G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Verklaring van het Evangelie naar Matthaeus*, Arnhem 1947. Geb. f 9,75, 263 blz.

Nu het Nieuw Theologisch Tijdschrift opgehouden heeft te bestaan, heeft Prof. van den Bergh van Eysinga het plan opgevat, op ongeregelde tijden een serie godsdienstwetenschappelijke studiën te laten verschijnen. Het eerste deel is uitgekomen en bevat na een inleiding artikelen over „Het karakter van de Bergrede", „Hercules-Christus" en „Wat mij bij lezing trof". Een kroniek van Ds E. J. van der Burgh besluit dit deeltje. De naam van deze serie houdt een program in, hetgeen in de inleiding ook duidelijk wordt gezegd. Godsdienstwetenschappelijk zal de inhoud zijn, niet-theologisch. „Theologie" wekt reeds sedert lang dogmatische, clericale en stichtelijke associaties, die in de wetenschap geen leidende rol mogen spelen, al zullen zij wel doorlopend het voorwerp van haar belangstelling blijven en historische en psychologische verklaring eisen (blz. 3). Volkomen onbevangen, onbevooroordeeld wil de schrijver tegenover de stof staan, hij wil een onafhankelijk wetenschappelijk onderzoeker zijn en komt met nadruk tegen de bewering op, dat niemand onbevooroordeeld is. Degenen, die dat tegenwoordig zeggen, trachten volgens de schrijver met deze schijngrond niet alleen hun eigen vooroordelen in veiligheid te brengen voor de critiek, maar tevens zelf als wetenschappelijk te worden erkend (blz. 10). Het is een betoog, dat in allerlei geschriften van Prof. v. d. B. v. E. telkens terugkeert.

Of het juist is? M.i. kan ook de lectuur van zijn commentaar op het eerste evangelie op dit punt twijfel doen rijzen. In dit werk blijkt duidelijk genoeg, dat de schrijver een zeer bepaald filosofisch — en dat be-

tekent in dit geval m.i. ook een bepaald theologisch — standpunt inneemt, en dat hij bij zijn aanhalingen van geschriften over het Nieuwe Testament een bijzondere voorkeur aan de dag legt. Met instemming wordt telkens weer Bruno Bauer aangehaald, bijv. wanneer deze naar aanleiding van de ster in het geboorteverhaal zegt, dat de mensheid door de natuurgodsdienst heen naar de religie des Geestes wordt geleid (blz. 13) of wanneer dezelfde naar aanleiding van de kindermoord in Bethlehem schrijft: ,,De kinderen van Bethlehem vertegenwoordigen de afzonderlijke offers, die vallen, wanneer de Idee als zodanig over de aanvallen der wereld zegeviert. De magiërs zijn de voorboden van het heidendom, dat zich aan het nieuwe beginsel onderwerpt. Herodes stelt de wereldlijke macht voor, die in de strijd met het Christendom wel afzonderlijke leden der Gemeente, maar het beginsel, de Idee met haar wapens niet kan bereiken" (blz. 15).

Nu zal de schrijver zeggen, dat, ook al heeft men zelf een zeer bepaalde filosofische of theologische voorkeur, deze nog geen invloed behoeft te hebben op het onderzoek. Als men preekt, moet men ook heel anders over de teksten spreken, maar van alle stichtelijkheid moet men het wetenschappelijk onderzoek volkomen vrij houden. ,,Ter stichting van de schare speelt de wijze prediker in zinrijke trant met dezelfde teksten, die hij als wetenschappelijk exegeet slechts naar de oorspronkelijke bedoeling van hun schrijver mag verklaren, of waarvan hij als godsdiensthistoricus de geschiedkundige achtergrond tracht uit te vorsen, zoals in deze studie over het eerste evangelie is geschied, zo luidt de laatste zin van dit boek (blz. 263). Toch wel heel duidelijk wordt hier een bepaalde filosofie en theologie gehuldigd. De wijze, waarop hier over ,,stichting", ,,de schare", ,,spelen", ,,de wijze prediker", ,,in zinrijke trant" gesproken wordt, legt onmiskenbaar getuigenis af van zeer bijzondere filosofische en theologische veronderstellingen. Met die eigen filosofische en theologische gedachtenwereld nadert dus ook deze onderzoeker tot het evangelie naar Matthaeus. En nu zal hij zeggen: maar die beïnvloedt mijn onderzoek niet. Het gevaar van zelfinlegging, van het willen terugvinden van eigen gedachten in het evangelie bestaat in elk geval hier zo goed als bij elke theologisch-dogmatisch g bonden onderzoeker.

Heeft P of. van den Bergh van Eysinga het eerste evangelie werkelijk als wetenschappelijk exegeet naar de door hemzelf genoemde maatstaf, naar de oorspronkelijke bedoeling van de schrijver, verklaard? Mij dunkt, daarvoor is het veel te weinig een eigenlijke commentaar, die de tekst nauwkeurig volgt, nauwgezet luistert naar wat de schrijver in bepaald verband wil zeggen. Daarvoor wordt de gang van de tekst veel te veel onderbroken door meer of minder belangrijke wetenswaardigheden, die soms wel enig licht op de betekenis der woorden werpen, maar soms ook weinig of niets en dikwijls voor het begrijpen van de bedoeling van de schrijver niets ter zake doen. Van de B. van E. legt ook in dit werk getuigenis af van een grote belezenheid in de antieke schrijvers, al zijn de aanhalingen voor een zeer groot deel dezelfde als in vroegere werken. Maar in een commentaar hebben parallellen en aanhalingen m.i. alleen dan wezenlijk zin, als zij werkelijk bijdragen tot verheldering van de be-

tekenis van de tekst. Anders hebben zij meer de werking van hinderlijke interrupties, die de spreker, die eigenlijk aan het woord behoort te komen, niet laten uitspreken. En dan is het gevaar groot, dat men door de veelheid van interrupties de spreker nauwelijks meer hoort. Zo is het in een werkelijke commentaar op het eerste evangelie niet ter zake doende, dat de Valentinianen in de hoofdman over honderd den Demioerg afgebeeld zagen (blz. 77) of in het dochtertje van de overste een type van Achamoth (blz. 88) of in de genezing van de bloedvloeiende vrouw de reiniging van de gevallen Sophia (blz. 89) of aan de twaalf Apostelen in de kerk dezelfde plaats toekennen als aan de twaalf tekenen van de Dierenriem in de lichamelijke wereld (blz. 93, verg. blz. 97, 124, 180, 221, waar telkens de mening der Valentinianen wordt meegedeeld). Geven zulke aanhalingen werkelijk enig licht inzake de bedoeling van het eerste evangelie of zijn het interpretaties, die dogmenhistorisch van groot gewicht kunnen zijn of godsdiensthistorisch zeer interessant, maar voor de werkelijke uitlegging of voor de uitvorsing van de geschiedkundige achtergrond volstrekt zonder enig belang?

Juist doordat in dit werk grote nadruk valt op godsdiensthistorische parallellen, krijgt het geheel iets onevenwichtigs. Bij sommige teksten, woorden en begrippen wordt uitvoerig stilgestaan, aan andere wordt tamelijk snel voorbijgegaan. Daardoor komen de accenten soms geheel anders te liggen, dan door de bedoeling van de evangelist gerechtvaardigd wordt, en krijgt het werk meer het karakter van een serie godsdiensthistorische beschouwingen naar aanleiding van de teksten dan van een commentaar op de inhoud van het evangelie.

Hier en daar legt de schrijver, m.i., onmiskenbaar getuigenis af van wensen en vooringenomenheden in een bepaalde richting, zo bijv. in zijn wens om zoveel mogelijk de gedachte aan een historische Jezus ook uit het evangelie te verwijderen. Bij de beschrijving van de verwerping van Jezus in Nazareth (Mt. 13 : 53–58) worden de broeders van Jezus genoemd: Jacobus, Jozef, Simon en Judas (Mt. 13 : 55). De schrijver verwijst bij deze tekst naar Josephus, Ant. 20, 5, 2. Josephus noemt daar „de zonen van Judas de Galileër, Jacobus en Simon; Judas werd als opstandeling tegen de Romeinse overheerser aan het kruis geslagen; dadelijk daarop volgt ter plaatse de naam Jozef". De schrijver acht deze parallel zo belangrijk, dat hij laat volgen: „De evangelist schijnt zijn gehele Galilese overlevering aan deze Josephusplaats te danken te hebben (vgl. Steudel, Im Kampf um die Christusmythe, Jena 1910:64)" (blz. 130). Is dit waarschijnlijk of speelt de wens, om zoveel mogelijk alles wat op historie lijkt, uit het evangelie te verwijderen, de schrijver hier parten? Men leze deze woorden eens in het verband waarin zij bij Josephus staan en oordele dan of deze exegese waarschijnlijk is. Bij Josephus staat het volgende: „Fadus had tot opvolger in de landvoogdij van Judea, Tiberius Alexander, de zoon van Alexander, de Alabarch van Alexandrië, die de rijkste ingezetene dier grote stad was, en godvruchtiger dan zijn zoon, die onze godsdienst verliet. Het was in zijn tijd dat die grote hongersnood in Judea ontstond, in welke koningin Helena haar liefdadigheid betoonde. Deze Alexander deed Jacobus en Simon kruisigen, die zonen waren van

Judas de Galileër, die, ten tijde toen Cyrenius de opschrijving der Joden liet doen, het volk tot een opstand tegen de Romeinen poogde te bewegen.

Herodes, koning van Chalcis, ontnam Josephus, de zoon van Kamidas, het hogepriesterschap, en gaf het aan Ananias, de zoon van Nebedeus, Kumanus volgde Tiberius Alexander in zijn bediening..." Inderdaad, hier komen Jacobus, Simon, Judas en Jozef voor. Maar men moet toch wel zeer bevooroordeeld zijn, als men op die grond wil betogen, dat Mt. zijn gehele Galilese overlevering aan deze Josephusplaats te danken heeft.

Bij Mt. 26 : 56 herinnert de schrijver ook aan Mc. 14 : 51 v., de vlucht van de jongeling in Gethsemane (blz. 224), en vermeldt daar ook de verwijzing van Couchoud naar Test. Jos. VIII : 2, waar de woorden „jongeman", „greep", „prijsgeven", „naakt vluchten" tezamen voorkomen. Mag dat serieuze wetenschappelijke exegese of zelfs maar belichting van de achtergrond heten? Mij dunkt, als men de plaats in de Testamenten der twaalf patriarchen naleest, zal men opneming van een dergelijke parallel niet verantwoord achten. In de vertaling van Kautzsch (Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T., 1900, II : 499) leest men in het Testament van Jozef 8 : 2: „Zuletzt nun erfaszt sie meine Gewänder und sucht mich mit Gewalt zur Beiwohnung heranzuziehen. Als ich nun sah, dasz sie in Raserei mit Gewalt meine Gewänder festhielt, entfloh ich nackt." Inderdaad, in de Nederlandse vertaling zou men al de bovengenoemde woorden kunnen aantreffen, maar enige zin om deze woorden bij Mc. 14 : 51 v. aan te halen heeft het niet, tenminste niet, als men werkelijk op verklaring van de tekst of op verheldering van zijn achtergrond uit is. En dat men toch op zulke parallellen bij Mt. 13 : 55 en Mc. 14 : 51 v. wijst, komt, naar het mij voorkomt, voort uit de wens om door middel van het suggereren van een literaire ontlening de oorspronkelijkheid van de evangelisten en de historiciteit van wat zij beschrijven, zoveel mogelijk te bestrijden.

Ik heb nog enkele andere bezwaren. Prof. v. d. B. v. E. citeert allerlei schrijvers zonder te zeggen, of hij met die aanhalingen instemt of niet, hetgeen toch voor de beoordeling van zijn exegese van bepaalde teksten van groot gewicht zou zijn. Stemt de schrijver bijv. in met wat Bruno Bauer zegt over de geboorteverhalen (blz. 10) of over het verzoekingsverhaal (blz. 29)? Vindt de schrijver het juist, dat Jezus het diaconessenambt heeft ingesteld, zoals Volkmar uit Mt. 8 : 15 hoort (blz. 78), of dat, gelijk dezelfde beweert, bij de beschrijving van de storm op zee sprake is van „ein Paulinisch-geschichtliches Lehrbild, aber voll weitergriefender Sinnigkeit" (blz. 81)? Voor de exegese van Mt. 12 : 8 is het toch zeker niet onbelangrijk of men in „de Zoon des Mensen" de ideële Mens ziet, gelijk van Loon vragenderwijs veronderstelt en men kan moeilijk in het midden laten of men zelf daarmee instemt (blz. 107). Stemt de schrijver in met het oordeel van Bruno Bauer bij Mt. 26 : 36–46, dat het de evangelisten aan artistieke aanleg ontbreekt, zodat zij de historische strijd van hun held niet duidelijk kunnen uitbeelden (blz. 222)? Zo wordt telkens allerlei te berde gebracht, zonder dat de eigen positie van de schrijver duidelijk wordt.

Een enkele maal laat Prof. v. d. B. v. E. een geciteerde schrijver door

de wijze van citeren een meer besliste uitspraak doen dan inderdaad het geval blijkt te zijn. Bij Mt. 26 : 14–16, het verraad van Judas, haalt de schrijver Loisy aan, aldus: „Judas... symbole du judaïsme felon." Leest men de plaats bij Loisy na dan luidt de gehele zin: „Il est permis de se demander si le rôle de Judas ne serait pas entièrement fictif, symbole du judaïsme felon." Dat is toch niet zo positief als het verkorte citaat suggereert.

Men vraagt zich af, waarom de schrijver niet meer gebruik gemaakt heeft van Kittel's Theologisches Wörterbuch. Slechts op één plaats wordt het, voorzover ik heb nagegaan, aangehaald (blz. 179), maar niet bijv. bij epioesios (blz. 58 v.), over welk woord de schrijver toch tamelijk uitvoerig spreekt of bij de ecclesia-plaats in Mt. 16 (blz. 150)? Dat zou natuurlijk geenszins behoeven te betekenen, dat dit woordenboek met instemming wordt aangehaald, maar allerlei probleemstellingen zouden m.i. aan helderheid gewonnen hebben, wanneer de schrijver zich bij zijn aanhalingen niet zo sterk had laten leiden door zijn voorkeur voor de schrijvers, die hij in het Woord vooraf noemt: D. Fr. Strauss, Bruno Bauer, Volkmar, W. C. van Manen, J. van Loon.

Als de schrijver in zijn voorwoord zegt, dat hij dwars tegen een tyrannieke mode ingaat, wanneer hij het eerste evangelie boven het tweede verkiest, dan is de waarheid, meen ik, dat men op dit punt nauwelijks van een mode en zeker niet van een tyrannieke mode kan spreken. En als de schrijver dan laat volgen, dat hij aan D. Fr. Strauss, Hilgenfeld, van Manen, Meyboom e.a. intussen waardige voorgangers heeft gehad in de erkenning van Matthaeus' prioriteit, dan vallen er ook uit latere tijd nog wel waardige medestanders van de schrijver te noemen, bijv. Th. Zahn, Ad. Schlatter en S. Greijdanus (de laatste in zijn Bijzondere Canoniek van 1947).

Tenslotte: men zou wensen, dat de schrijver de vele door hem aangehaalde parallellen critischer geschift had op hun werkelijke waarde. Dan zou herhaaldelijk blijken, dat allerlei aanhalingen uit antieke schrijvers, die, als men op de klank en op enkele woorden afgaat, wel enige overeenstemming met de teksten van het evangelie schijnen te vertonen, toch in het evangelie in een heel ander kader staan en daardoor ook door volstrekt andere grondgedachten gedragen worden. Dan zou bijv. Epict. II : 18 : 15 bij Mt. 5 : 28 niet zijn blijven staan (cf. Nieuw Theol. Tijdschrift 1932, blz. 46; zie ook over de Romeinse achtergrond van Mt. 24 : 51: Nieuw Theol. T. 1932, blz. 45 v.).

J. N. Sevenster

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Archimandriet Dionissios, *Russische Orthodoxie*. Met een voorwoord van Mr J. C. Baak. W. ten Have N.V., Amsterdam 1947. 172 blz. 8 , met 12 ill. b. d. tekst. Geb. f 5,90.

De zes hoofdonderwerpen dezer gebundelde voordrachten zijn: Het wezen van de orthodoxe Liturgie; de verering der Ikonen; de verering

van Maria en de Heiligen; de Kerk; de Sacramenten; het Paasmysterie en de verlossing. De uiteenzetting is helder en zeer goed verstaanbaar. Als definitie van de Ikoon geldt, dat zij is een afbeelding van de mensgeworden God en van het door God verheerlijkte mensdom, die het verband met haar oerbeeld dankt aan de sacramentele wijding (blz. 26–28). Hiermede is de lezer meteen verplaatst in de aan protestantse westerlingen zo vreemde wereld. In de volgende hoofdstukken zet zich deze gewaarwording voort. Zuiver speculatief hier en daar — b.v. in zake de sexuele begeerte, blz. 51 — maar toch ook weer diep-reëel, met name in de ecclesiologie: „de Kerk is onfeilbaar, want de H. Geest woont in haar en is haar Goddelijke leidsman". Deze werking van de H. Geest openbaart zich in de gemeenschap van het kerkleven, in haar „sobornost" (75). Het laatste hoofdstuk vooral is zeer mooi. Het kan van grote betekenis zijn, de orthodoxe vorm van het Christendom eens goed op zich te laten inwerken om een indruk te ontvangen van de beperktheid van eigen vormen. Aan de andere kant vraagt men zich af: Wat is deze orthodoxie in de werkelijkheid waard, hoe staat zij in de realiteit van het leven (Moskou)? Doch deze zijde van de zaak valt buiten het kader van het boek.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

DOGMATIEK

G. C. BERKOUWER, *Conflict met Rome*, J. H. Kok N.V., Kampen 1948. geb. f 6,90. 365 blz.

Er is aanleiding om bij het verschijnen van dit degelijke en betrouwbare boek te bedenken, hoever we toch in het gesprek met elkander gevorderd zijn. Wie vanuit de Reformatie de controvers met Rome doordenkt, vindt niet veel materiaal waarmee hij geholpen is. Vooral uit de vorige en deze eeuw niet. Wij kunnen ons doorgaans niet vinden in de verschillende „Protestanse" positie bepalingen, zoals L. Lambinet die getekend heeft in: „Das Wesen des Katholisch-protestantischen Gegensatzes." Vooral met het antwoord van Baur tegenover Möhler beginnen we niets. Met het liberalisme uit de Kulturkampf-tijd al evenmin. Onder het schaarse materiaal van reformatorische zijde neemt dit boek een vooraanstaande plaats in. Het is wat breedsprakig van stijl, maar dat vloeit voort uit de gewoonte en behoefte van de Gereformeerde theologen, om vooral voor de gemeente verstaanbaar te spreken. Het is een boek met merg en pit.

Het accent valt op het blijven van de controversen. Vandaar de titel: „Conflict met Rome." Bij alle resultaten van het gesprek ziet de schrijver toch één hoofdgedachte bij Rome bewaard, die hij nagaat bij diverse onderdelen. Het niet radicaal doen gelden van de particulae exclusivae wordt bij elke nieuwe dwarsdoorsnede aangewezen. De eigenstandigheid, het accent van zelfstandige betekenis van de gelovige in heilsweg en ecclesiologie binnen de genade wordt aangewezen als hèt grondgeschil. Wel eindigt ook Rome in een antinomie, als ze de verhouding van genade en vrije wil moet bepalen, maar binnen de schoolmening van het

Molinisme krijgt het liberum arbitrium zulk een accent, dat de Reformatie vraagt of de genade nu niet geheel van wezen is veranderd en of dit in deze „kerk als geheel" niet ook in beginsel al zo is. Mariologie en de vraag naar de zekerheid des heils tonen waartoe de consequenties leiden.

Men heeft van R.K.-zijde gezegd, dat ook in dit boek haar nog geen uiteindelijk recht is gedaan. Welnu, dat zal blijken. Ook de schrijver zelf weet van de noodzaak van voortgaand gesprek, vooral ook door levend contact. Naar het begin van zijn boek toont, is hij daartoe bereid. Hij weet ook, dat eigen immanente nood en problematiek tot die blijvende bezinning nopen. Het laatste hoofdstuk bevredigt het minst. De schrijver worstelt zelf evenzeer met de vragen, waarmee de schrijvers van recente artikelen uit de Ned. Herv. Kerk zich bezig hielden. Het is zo een overzicht geworden van de urgente vraagstukken waarmee we allen de komende jaren zullen moeten worstelen. We staan hier allen voor een gemeenschappelijke taak. Moge Dr Berkouwer voortgaan met te boren in de controverstheologie tussen Rome en de Reformatie. Hij zal er velen door aan zich verplichten.

H. VAN DER LINDE

A. A. VAN RULER, *De belijdende kerk in de nieuwe kerkorde*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1948, 80 blz.

H. V. D. LINDE, *De wereldraad van Kerken*, G. F. Callenbach, Nijkerk, 141 blz.

C. D. MOULIJN, *Waarom wij Protestant zijn en blijven*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1948, 149 blz.

Er is reden om deze drie kleinere geschriften tezamen aan te kondigen: zij houden zich alle bezig met de grote vraagstukken waarvoor de kerk thans is gesteld, zij zijn alle van Hervormd gezichtpunt uit geschreven en zij richten zich tot de algemene lezer.

Van Ruler vat het vraagstuk der belijdende kerk in 't oog en geeft een toelichting op het ontwerp-kerkorde, behandelt de theologische structuur daarvan en toont aan dat deze apostolisch-confessioneel van karakter is. De lezer wordt er door gewaar, wat achter allerlei formuleringen steekt en hoe zorgvuldig deze gekozen zijn De schrijver denkt de problemen moedig door. Belangwekkend is wat hij te berde brengt over het opzicht en de tucht. Hij toont aan dat daarbij de hele belijdenis en de hele H. Schrift, de loop van het Woord Gods door de eeuwen in het gezichtsveld moet getrokken worden en vraagt zich af: is de Kerk daartoe in staat? Toch moet het, in deemoed.

Van der Linde geeft een overzicht van de geschiedenis der oecumenische beweging en van de wortels, waaruit deze is ontsproten. Dit geschrift, eenvoudig doch met grote deskundigheid te boek gesteld, ter algemene oriëntering over datgene wat in de Amsterdamse Assemblée aan de orde zou komen, behoudt ook daarna nog zijn waarde. Het behandelt het thema van de conferentie: „Het heilsplan van God te midden van de chaos der mensen" en brengt de lezer daarmee midden in de

overstelpende problemen, waarvoor de Wereldkerk met haar Boodschap zich thans in de wereld geplaatst ziet.

Moulijn heeft een korte bestrijding van het Rooms-katholicisme in het licht gegeven, met veel begrip voor wat deze Kerk dierbaar is en zo dat ook een lid dier Kerk ze, zeker niet zonder tegenspraak, maar toch zonder ergernis zal kunnen lezen. Hij bespreekt daarbij niet enkel de officiële R.K. leer, maar vestigt ook telkens de aandacht op de dagelijkse practijk; de een kan van de ander niet worden losgemaakt, omdat door de „overspanning van het ambt" en de verheffing van de traditie de practijk telkens de leer overwoekert en ombuigt. Vele theologische geschilpunten moesten onbesproken blijven, maar de schrijver is er in geslaagd, juist datgene waar de gemiddelde protestant zich aan stoot, helder en waardig uiteen te zetten.

W. F. DANKBAAR

A. M. BROUWER, *Schrift en Kerkorde, Antwoord aan Dr A. J. Bronkhorst,* A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N.V., Leiden, 1947, 31 blz.

Het is van belang, dat Brouwer in deze korte studie nog heeft kunnen reageren op het proefschrift van Dr A. J. Bronkhorst: „Schrift en Kerkorde, Een bijdrage tot het onderzoek naar de mogelijkheid van een „Schriftuurlijke Kerkorde", dat passim, doch vooral in een aantal contrastellingen op blz. 149 vlg. critiek oefent op Brouwers opvattingen betreffende de kerkorganisatie, neergelegd in zijn bekende studie „De kerkorganisatie der eerste eeuw en wij" en het onder zijn leiding opgestelde rapport van „Kerkopbouw" over „Schrift en Kerkorde". In enige praegnant geschreven hoofdstukjes handelt Brouwer, na de hoofdinhoud van de besproken dissertatie te hebben weergegeven over „Verschillende lijnen in de Schrift", „De Christusregering en de theologische exegese", „Ambt of Dienst", „Drieërlei Ambt", „Presbyteriaal-Synodaal" en „De Zending". Een slothoofdstuk vat de bezwaren tegen het proefschrift samen.

Naar mijn mening geeft Brouwer hier in kort bestek een sterke verdediging van zijn stellingen. Zo bijv., wanneer hij inzake het probleem van de verschillende lijnen in de Schrift Bronkhorst bestrijdt met zijn eigen uitspraken, waarin hij toch meer of minder duidelijk toegeeft, dat uit het N.T. verschillende kerkorden zijn af te leiden. Ook voor hetgeen betoogd wordt over de termen „ambt" en „dienst" en het aantal „ambten" worden m.i. vele en goede argumenten aangevoerd. Een hoofdthese van het boekje „dat men een presbyteriaal-synodale kerkorde niet moet noemen *de* Schriftuurlijke kerkorde" lijkt mij dan ook vooralsnog moeilijk te weerleggen.

Hoe het ook zij, deze publicatie van Professor Brouwer verdient gelezen te worden en is bijzonder geschikt om tot een principiële doordenking van de thans zo belangrijke en actuele problemen inzake de kerkorde op te wekken.

G. SEVENSTER

PRACTISCHE THEOLOGIE

Handboek voor de prediking, Dl. I, Het kerkelijk jaar, U.M. Holland, Amsterdam, 1948.

De verschijning van het Handboek voor de prediking mag als een belangrijke gebeurtenis op het terrein der Practische Theologie worden beschouwd. Door velen werd reeds lange tijd naar een dergelijk werk uitgezien en wij zijn Berkelbach van der Sprenkel en P. J. Roscam Abbing er dan ook dank voor verschuldigd, dat zij — reeds in 1941 — het initiatief voor deze uitgave hebben genomen. Dit werk betekent werkelijk iets nieuws op het gebied van theologie en kerk, al ontbreken de voorgangers niet geheel en al. De redacteuren herinneren in dit verband terecht aan „Het Christelijk Kerkjaar" van Krull-Ozinga, aan het Tekstenrooster met homiletische toelichtingen van de Ned. Herv. Synodale Werkgroep voor kerk en prediking en het tijdschrift Homiletica.

In een uitvoerige en belangrijke Inleiding geven de redacteuren rekenschap van hun bedoeling. Allereerst wordt onderstreept, dat de Practische Theologie de schakel behoort te zijn tussen de exegese en de dogmatiek enerzijds en de practijk anderzijds. Vandaar dat in dit werk de theologische Inleiding bij elk onderdeel de nadruk verkrijgt. Voor velen — zo wordt betoogd — dreigt op de duur een kloof te ontstaan „tusschen de theologische gevormdheid en de wekelijksche practijk van de prediking". Bij deze moeilijkheden poogt de Inleiding te helpen. Het ligt dan ook allerminst in de bedoeling te volstaan met technische hulp bij het maken van preken en aanwijzingen voor het vinden van teksten en liederen. Met het oog op dit theologisch gezichtspunt achtte men bij de keuze der medewerkers een zekere homogeniteit terecht noodzakelijk. Op dit punt werd verder rekening gehouden met een zekere specialisering: bij voorkeur werden zij gevraagd, die over een bepaald onderdeel der prediktaak reeds een en ander publiceerden.

Ten opzichte van de orde van dienst heeft de redactie beperking nodig geoordeeld: er worden enkel aanwijzingen gegeven voor de keuze der liederen en enige klassieke gebeden. Een litteratuuropgave besluit elk artikel.

De Inleiding bepaalt ons verder bij de norm voor de prediking en weidt daarna uit over de bewerking van een schets onder de drie geijkte gezichtspunten der homiletiek: de explicatie, de meditatie en de applicatie. Aan het slot van de Inleiding worden enkele opmerkingen over de indeling van het boek gemaakt.

Bij dit laatste is in de eerste plaats rekening gehouden met het kerkelijk jaar. De verdeling in het eerste deel is hierdoor zelfs geheel bepaald. In het tweede deel volgt straks een verbijzondering van de prediking naar de tijden, tempora (b.v. Oudejaarsavond, bid- en dankdag), de verschillende handelingen van de kerk, actus (de homiletische taak bij de sacramenten, de bidstond enz.), de verschillende manieren van prediking, modi (Catechismusprediking, bijbellezing, meditatie, evangelisatietoespraak), de verschillende groepen uit de kerk, casus (jeugddiensten,

diensten van ziekenhuizen enz.). Het deel, dat voor ons ligt, valt uiteen in twee hoofddelen: wij worden eerst bepaald bij hetgeen gepredikt wordt in de Annus Domini en daarna bij de stof van de Annus Ecclesiae. Voor de tweede helft van het kerkelijk jaar wordt deze gevonden in: de Handelingen der Apostelen, de Apostolische brieven, het Oude Testament en de laatste dingen.

Het werk als geheel komt naar mijn mening veel waardering toe. Van alle bijdragen geldt, dat ze voor het beoogde doel de moeite waard zijn en verschillende acht ik bijzonder geslaagd. Ik denk daarbij vooral aan de artikelen van Pop en Berkhof, van Bolkestein over het Pinksterfeest: ze zijn helder en overzichtelijk geschreven en helpen werkelijk voor het boven aangeduide doel. De meest interessante bijdrage zullen echter velen met mij die van Miskotte achten, handelende over de Prediking van het Oude Testament. Een bijzonder actueel thema, waarover reeds zeer veel geschreven is, maar ten aanzien waarvan wij nog steeds naar het ware verstaan zoeken. Al zullen ook na de lezing van dit opstel voor velen nog vragen overblijven, ik meen, dat hier toch een zeer waardevolle bijdrage voor een beantwoording van de hoofdvragen gegeven wordt.

Er is dus veel te noemen, dat lof verdient. Toch mogen enkele critische opmerkingen niet achterwege blijven. Vooreerst iets betreffende de homogeniteit van het werk. Met de redacteuren kunnen wij ons verheugen over een verrassende eenheid naar de inhoud; ik denk nu echter aan vorm en opzet. Zo worden de homiletische schetsen steeds door de auteur der theologische Inleiding gegeven. Ik betreur het, dat dit bij het stuk van Miskotte over het O.T. niet is geschied. Het schetsenmateriaal, dat de Wilde nu geeft, is zeer waardevol, maar velen zouden het op prijs gesteld hebben, wanneer Miskotte zijn bedoelingen nog in enigszins uitgewerkte schetsen had verduidelijkt. Het valt verder op, dat de eerste Homiletische schetsen van Pop op blz. 115 vlg. een aparte opzet vertonen, doordat ,,een toelichting" en een ,,theologische bezinning op de text" voorafgegaan en dat b.v. de Homiletische schetsen van de Bruin op blz. 171 vlg. wel heel kort zijn gehouden. Nu behoeft men m.i. geen strakke eenvormigheid na te streven, maar bij een tweede druk zal men op dit punt wel een beslister keuze moeten doen.

Mijn volgende opmerking betreft het artikel van Berkelbach over Advent. Een hoofdthese is hier, dat voor de adventsprediking het gehele O.T. van belang is (zie blz. 43, 47 en 63) en in overeenstemming met deze stelling wordt dan ook zeer uitvoerig over het O.T. gesproken. Hierin is veel van grote waarde, maar uit deze ganse zienswijze vloeien toch wel twee moeilijkheden voort. Vooreerst, dat hier reeds allerlei besproken wordt, dat in het stuk van Miskotte opnieuw aan de orde komt. Mijn vraag is, of hier niet een belangrijke beperking zou kunnen worden verkregen door het bedoelde thema in het hoofdstuk over Advent slechts in een enkel hoofdpunt aan te duiden en dan verder naar dat van Miskotte te verwijzen? Een tweede moeilijkheid is deze; dat de ,,aanwijzingen voor de prediking", die onder het hoofd ,,verdere gegevens" geboden worden, voor mijn gevoel wat vaag en onomlijnd blijven. Berkelbach verwijst hier naar de geijkte liturgische pericopen uit Evangelie en Epistelen, maar laat

in het midden, wat er nu in concreto uit het O.T. en ook nog uit de eschatologische stof van het N.T. op de Adventszondagen behoort te worden gepredikt. Door de twee homiletische schetsen over Ex. 16 : *7a* en Luc. 24 : 32*b* wordt ons een en ander ook niet duidelijker. Integendeel, ook na aandachtige lezing van de uitwerking kan ik deze woorden toch onmogelijk karakteristieke adventsteksten noemen. En daarom vraag ik mij af, of de typische adventsprediking toch nog niet iets meer omlijnd zou kunnen worden. Naar mijn mening dient men toch wel allereerst aandacht te schenken aan de gebruikelijke teksten uit het O.T., waarvan achteraf bij het liturgisch advies toch ook nog enkele worden genoemd (blz. 68). — En tenslotte: is het wel juist het koningschap in het O.T. op te vatten als „een teken van de twee naturen van de Messias" en als dit inderdaad zo is (hetgeen ik betwijfel), helpt het ons dan werkelijk voor het theologisch verstaan en de prediking?

Bij de bijdrage over de prediking op het Kerstfeest zou wellicht nog iets meer, om de homileten te helpen, gewaarschuwd kunnen worden voor een scheef trekken van de Kerstprediking, zulks in de trant van uiteenzettingen bij H. Schreiner, Die Verkündigung des Wortes Gottes, 1936 (een werk van verwante tendentie, dat ik tot mijn verwondering in het Handboek niet ben tegengekomen) en ook bij Pop in het begin van zijn opstel over het Leven van Jezus. Ik vraag mij trouwens af, of dit gezichtspunt ook in enkele andere bijdragen niet meer aandacht verdient, natuurlijk niet om te polemiseren, maar om te verhelderen.

Op gevaar af verdacht te worden van aversie tegen een bepaald dogma, waag ik het toch ook bij blz. 112 de vraag op te werpen, of het werkelijk gewenst is de raad te geven voor een bepaald jaar „de twee-naturenleer de bodem (te doen) zijn, waarop de prediking geschiedt". Brengen wij de prediking over het leven van Jezus dan niet al te eenzijdig onder een bepaald dogmatisch aspect?

Mijn laatste punt betreft de prediking op de Zondag vóór Pinksteren. De opmerking hierover (blz. 242) dient niet in het Liturgisch advies, maar in de tekst te worden opgenomen, waarbij dan tevens verwezen zou kunnen worden naar Berkhof's betoog over „plaats en inhoud van den Paaschtijd in het kerkelijk jaar" (blz. 198). Ook hetgeen aan het slot van het Liturgisch advies wordt genoemd, behoort m.i. in de tekst van de Inleiding een plaats te vinden.

Slechts een enkele opmerking over de Gebeden. Dat deze zijn opgenomen, is toe te juichen. Hier en daar vind ik de keuze echter weinig bevredigend. En waarom ontbreken de gebeden bij enkele artikelen geheel, b.v. bij dat van Tromp? Bij „De Prediking over de laatste dingen" moeten toch passende gebeden gevonden kunnen worden. Ik meen dan ook, dat het mogelijk is het boek op dit punt bij een herdruk nog te verrijken.

Van het overzicht van teksten en het liturgisch advies hebben de schrijvers veel werk gemaakt; ik noem in het bijzonder de verzorgde en overzichtelijke opgaven van Ds Sanders (blz. 218 vlgg.). De gebruikers van het boek zullen ook van deze gegevens dikwijls veel profijt kunnen hebben.

Ernstige bezwaren heb ik op het punt van de litteratuuropgaven.

Vooreerst tegen de keuze. Strookt het nu werkelijk met de hoofdbedoeling van het werk, om b.v. ergens (blz. 287 vlg.) niet minder dan zeven Inleidingen in het N.T. achter elkaar te noemen en dan elders commentaren, welke voor de theologische inleiding en voor de practische uitwerking der prediking bijzonder belangrijk zijn, onvermeld te laten of — wanneer ze nog ergens genoemd worden — niet voldoende als bijzonder waardevol van andere te onderscheiden? Ook in ander opzicht is de opgave bij verschillende artikelen voor mijn gevoel zeer willekeurig. Zo mis ik b.v. bij Handelingen het voor het doel van het Handboek zo belangrijke werk van J. H. Bavinck, Alzoo wies het woord (z.j.) en Josef Holzner, Paulus, 1939, bij het Leven van Jezus het boek van H. N. Ridderbos over de Bergrede. Waarom wordt, terwijl er elders zoveel wordt genoemd, bij de Zondag Trinitatis in het geheel niets vermeld? Hier zou toch b.v. verwezen kunnen worden naar het derde deel in Stauffer's Theologie des N.T. over „Die Glaubensformeln der Urkirche", naar Essays on the Trinity and the Incarnation, ed. by A. E. J. Rawlinson², 1932 en naar verschillende studiën over het Apostolicum. Op blz. 242 mis ik bij de bijbelse gegevens betreffende de Heilige Geest belangrijke werken als b.v. dat van F. Büchsel, Der Geist Gottes im N.T., 1926, bij „De Prediking in den Paaschtijd" de studie van P. Althaus, Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens, 1941.

Daarnaast denk ik aan hetgeen vermeld wordt en vooral aan hetgeen niet vermeld wordt op het punt van homiletisch werk. Zo zou ik op blz. 23 het lijstje aangevuld willen zien met G. Dehn, Mein Herz hält Dir vor Dein Wort, 1940 en Karl Witte, Nun freut euch lieben Christen g'mein, Luthers Wort in täglichen Andachten zusammengestellt, Berlin, 1934. Merkwaardig is ook, dat van het in vele opzichten voortreffelijke homiletische werk van Korff niets wordt genoemd. Op blz. 69 zou kunnen worden verwezen naar zijn bundel „Advent", op blz. 165 naar de bundel „Het lijden van Christus" en naar voortreffelijke preken in zijn bekende bundels „Eeuwigheid en Tijd". Van Niftrik herinnert enkele malen (blz. 331, 350, 351) zeer terecht aan het toch altijd nog zeer belangrijke en in menig opzicht voorbeeldige werk van A. Th. Jonker. Zou er geen aanleiding zijn ook op andere plaatsen zijn werk te vermelden?

Mijn tweede bezwaar op dit punt geldt de orde. Sommige Inleidingen, commentaren en ook werken als de Postillen van Koopmans worden nu na elk stuk weer opnieuw genoemd. Bij het artikel over Advent wordt allerlei opgesomd, dat ook bij het stuk van Miskotte over het O.T. vermeld wordt. Ten aanzien van dit punt zou ik daarom willen voorstellen, aan het begin van het werk (b.v. op blz. 22) een goed en beredeneerd overzicht te verstrekken van die litteratuur, die, hetzij op bijbels, hetzij op homiletisch gebied, voor al de volgende artikelen van betekenis is. Op bijbels terrein dus: enige belangrijke Inleidingen en algemene werken over de bijbel, maar dan vooral commentaren, met sterk accent op die werken, die als het ware voor de prediking geschreven zijn en dus allereerst in aanmerking komen. Menigeen vraagt, naar mij herhaaldelijk is gebleken, om een verantwoord advies op dit punt. Wat het homiletische betreft zou, ook met enige critische waardering van de inhoud, werk als

dat van Dehn, Koopmans enz. kunnen worden opgesomd. Bij de verschillende volgende artikelen kan men dan volstaan met hetgeen voor dat aparte thema van belang is.

Thans nog enige kleinigheden: op blz. 23 heeft het Stuttgarter biblisches Nachschlage-werk door een drukfout zijn zelfstandige plaats in het lijstje verloren, op blz. 310 vlg. staat een vijftal malen genetivus in plaats van genitivus, de schrijfwijze van Griekse en de transcriptie van Hebreeuwse woorden laat hier en daar te wensen over (b.v. op blz. 41 en 307). Ik noteerde nog al enige drukfouten, vooral in het stuk van Tromp (storend b.v. op blz. 241 bij Ps. 143 : 10).

Ten slotte: voor de ganse arbeid der prediking wordt in dit Handboek een zeer waardevol hulpmiddel geboden. Het werk, dat fraai is uitgegeven, behoort m.i. dan ook in de bibliotheek van elke pastorie aanwezig te zijn en kan ook aan de Universiteit bij de vorming voor de practijk uitnemende diensten bewijzen. G. SEVENSTER

A. K. STRAATSMA, *Kent gij Uw Bijbel?* Uitg. Mij. Holland, Amsterdam z.j. 248 blz.

Deze verhalen uit de Bijbel zijn voor de radio verteld en niet gewijzigd ten behoeve van de publicatie in boekvorm. In zijn voorrede zegt de schrijver, dat ze „geheel in de losse verteltoon" gebleven zijn en „een soort van kinderbijbel voor volwassenen" mogen heten. De vertellingen beginnen bij Abram's roeping en eindigen met Jozua, het zijn er 48. Zij zijn heel leesbaar. Moeilijke en minder geschikte bijbelgedeelten konden op deze wijze gemakkelijk worden vermeden en met diep indringende vragen maakt de verteller het zijn luisteraars niet moeilijk. Van het Bijbels gegeven wijkt hij niet af, maar de manier van vertellen is uit de aard der zaak meer journalistiek dan klassiek. Verscheidene malen gaat de verteller over tot een soort „bijbellezing" in min of meer paraenetische trant. De populaire manier doet niet af aan de ernst van de verteller. Het is een boek, dat als catechetisch voorbeeld zijn dienst zou kunnen doen, voorzover de lezer begeert enige kennis van het Bijbelverhaal te verwerven. Komt het er voor hem op aan dieper door te dringen in de zin van de Bijbel als gids in de verhouding van God en mens, dan schiet dit boek te kort, mede omdat het slechts een groep „verhalen" behandelt. Toch valt er niet aan te twijfelen, dat het zijn lezers wel vinden zal.

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

J. J. DE BUSSY, *Over den oorsprong van het zedelijk beoordelen.* Naar manuscripten bewerkt door J. Maarse. J. H. de Bussy, Amsterdam 1947. 547 blz. f 9.—.

In 1915–1920 gaf Prof. de Bussy zijn „Het zedelijk beoordeelen" uit, m.i. zijn beste werk, waarin hij de vorm beschrijft, waarin het zedelijk beoordelen zich aan ons voordoet. Thans ligt voor ons een boek, dat

zich hier direct bij aansluit, en het tweede deel vormt. Het is door Dr Maarse naar de Bussy's manuscripten bewerkt. Wie het handschrift van de Bussy kent, begrijpt welk een arbeid dit is, daar komt nog bij dat het aantekeningen voor zijn colleges waren. De Bussy heeft dus z'n manuscript niet voor een uitgave van een boek bedoeld. Als hij het zelf ons gegeven had, zou 't stellig veel korter geweest zijn. Die colleges zijn meer dan veertig jaar geleden gegeven; het spreekt vanzelf, dat ze daar het stempel van dragen. De aangehaalde schrijvers zijn niet meer actueel. Maar dit wil niet zeggen, dat dus dit boek verouderd is.

Een groot deel, tot pag. 343, is geschiedenis der ethiek. Het laatste gedeelte wil mij het belangrijkste voorkomen. Hier krijgen we de eigen ideeën van de Bussy. Stellig ook dit had bekort kunnen worden zonder aan duidelijkheid in te boeten, maar de lezer doet hier stellig zijn winst, niet enkel door zovele fijne, menskundige opmerkingen, maar vooral door de scherpe ontleding van termen en begrippen.

Vergelijk ik dit boek met zijn ,,De wetenschap der moraal'' 1939, die ook naar manuscripten bewerkt werd, dan is het thans gepubliceerde toch veel meer één geheel. W. LEENDERTZ

W. BANNING, *Typen van zedeleer.* Grepen uit de geschiedenis der (niet in godsdienst gefundeerde) ethiek. Een eerste inleiding. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1948. 188 blz. f 5,40.

Dit boekje draagt een heel ander karakter dan het zojuist genoemde. Ook de Bussy gaf geschiedenis der ethiek. Banning is veel meer refererend en typerend en doet dat heel kort.

Zijn boekje is geschikt om als leiddraad te gebruiken voor studenten. Voorts worden hier alle nieuwe denkers beschreven, die bij de Bussy niet vermeld werden b.v. Bergson, Nietzsche, Schweitzer, James, Dewey, Marxisten en communisten en vooral niet te vergeten: de waarde-ethici Rickert, Scheler en Nic. Hartmann.

Dit maakt dit geschrift actueel voor de studenten, die bovendien bij alle behandelde personen een literatuur-opgave vinden tot de nieuwste toe.

De Bussy dringt meer critisch in bepaalde problemen in, pluist deze uit; Banning geeft oriënterende overzichten van het geheel van bepaalde personen. W. L.

G. J. HOENDERDAAL, *Religieuze existentie en Aesthetische aanschouwing.* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1948. 186 blz.

De ondertitel van deze belangwekkende dissertatie luidt: ,,Een studie over het misverstand omtrent het aesthetische element in Schleiermachers wezensbepaling der religie''. In deze woorden ontdekken wij reeds de polemische intentie van deze studie, welker titel zelve de uitkomst reeds weergeeft.

Er heerst ten aanzien van Schleiermacher een hardnekkig misverstand,

als zou zijn conceptie van de religie in wezen een vroom aestheticisme betekenen. Dr Hoenderdaal geeft toe, dat de schuld van dit misverstand ten dele bij Schleiermacher zelf ligt, die in de „Reden über die Religion" — ongetwijfeld zijn meest gelezen werk — opereert met de zo gevaarlijk gebleken begrippen „Anschauung" en „Gefühl". Ondanks het weglaten van het woord „Anschauung" in de latere drukken van de „Reden" en ondanks vele duidelijke uitspraken en verhelderende interpretaties in andere werken bleef het misverstand bestaan. Het vond opnieuw voedsel in de felle bestrijding en afwijzing van de Schleiermacheriaanse theologie door Brunner c.s.

Dit misverstand nu, zo betoogt dr H., heeft een positief en een negatief aspect. In positieve zin leidt het tot religieus aestheticisme en tot de conceptie van het religieus apriori (Otto, Troeltsch); in negatieve zin tot de gebruikelijke kritiek, die vooral in de dialectische theologie, in navolging van Kierkegaard, tot uiting komt.

Wij hebben de indruk, dat dr H. er uitnemend in geslaagd is aan te tonen, dat er zowel bij het religieus aestheticisme, voorzover het zich op Schleiermacher beroept, als ook bij de existentialistische kritiek van misverstand sprake is. Het wordt ons echter in deze studie niet voldoende duidelijk gemaakt in hoeverre het religieus aestheticisme zich inderdaad op Schleiermacher beroept. De Nederlandse vertegenwoordigers, die behandeld worden, t.w. Opzoomer en Pierson, doen dit, voorzover ik weet, niet, terwijl toch Pierson Schleiermacher goed kende.

Belangrijker lijkt mij daarom de kritiek op de leer van het religieus apriori, die wel nauwe samenhang vertoont met de theologie van Schleiermacher en waarop de aanvallen der dialectische theologie dan ook vooral zijn gericht. De betekenis van deze studie is daarom vooral gelegen in het aanwijzen van het existentieel karakter van de religieuze verhouding bij Schleiermacher. Nog altijd blijkt het een uitermate actuele arbeid te zijn te zoeken naar de juiste interpretatie van Schleiermachers begrippen „Anschauung", „Gefühl", „Bewusstsein", „Glaube", „Religion". En daartoe heeft dr H. een wezenlijke bijdrage geleverd.

Wij achten het evenwel een gemis, dat voorbijgegaan wordt aan het werk van die schrijvers, die reeds eerder hebben aangetoond in welke richting men bij de uitspraken van Schleiermacher moet zoeken. Ik denk hier in het bizonder aan J. Neumann, die zich in zijn voortreffelijke studie „Schleiermacher; Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie" weer op Girgensohn beroept.

In ieder geval is het verheugend en vaak ook verrassend te zien hoe „modern" Schleiermacher telkens weer blijkt te zijn en hoe belangrijk zijn congenialiteit met Kierkegaard (inderdaad!) en Jaspers is.

Nog één kleine kritische noot: het boek is slecht gecorrigeerd.

P. J. VAN LEEUWEN

G. J. Heering, *Huizinga's religieuze gedachten*. De Tijdstroom, Lochem 1948. 75 blz. kl. 8°, met drie foto's. Geb. f 2,40.

Een bijzonder sympathiek geschrift, waarin een vriend tracht van zijn vriend, wiens godsdienstige denkbeelden, vooral in intensiteit, zeer van de zijne verschilden, hieraan recht te doen wedervaren; een gewenste aanvulling op hetgeen door anderen reeds over Huizinga geschreven is. De basis is grondige persoonlijke kennis en het werk zelf is een zorgvuldig en objectief afwegen en -meten. Ik vind niet, dat Heering Huizinga te dicht naar zich toehaalt, welke critiek de S. zelf op zijn boekje verwacht; er is een eerbiedige distantie, zoals Huizinga die trouwens zelf met name op dit terrein suggereerde. Ik miste er nog in een extra woord van waardering voor de wijze, waarop Huizinga in Nederland's beschaving in de 17de eeuw het Calvinisme zijn m.i. ware plaats aanduidenderwijze heeft aangewezen. Voor de grote voorzichtigheid van Huizinga's religieus eindoordeel, als ik het zo zeggen mag, zou ik nog willen verwijzen naar zijn artikel in The Fortnightly van April 1940 over de voorwaarden voor een herstel der beschaving, waarin deze woorden voorkomen: A serious and active restoration of Christianity or of another of the universal high forms of religion would be able to create the common ground to effect the state of mind indispensable to real culture. Anybody may answer for himself, wether such a restoration seems near at hand.

Bakhuizen van den Brink

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

James A. Montgomery, *The Bible, the Book of God and of Man*, Ventnor Publishers Inc., Ventnor N.J., 1948, 108 p. $ 2,75.

Orientalia Neerlandica. A volume of oriental studies. A. W. Sijthoff, Leiden 1948, 498 p., ing. f 17,50, geb. f 19,—.

E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Chr. Kaiser, München 1946, 434 S.

R. Pettazoni, *Per la storia religiosa d'Italia*, Estratto da Ricerche Religiosa, XIX, 1.

G. P. Baerends e.a., *Vrijheid en gebondenheid in de wetenschap* (6de interfac. leergang Gron. 1947), J. B. Wolters, Gron.-Bat. 1948, 124 blz., ing. f 2,75.

G. Florovski e.a., *La Sainte Eglise universelle*. Confrontation oecuménique. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1948, 219 p.

E. L. Smit, *Beknopte Geschiedenis van het Christendom*, A. Voorhoeve, R'dam 1948, 304 blz.

Kardinaal de Jong, *Handboek der Kerkgeschiedenis*, 4de druk, bewerkt door R. R. Post, Dl III (Nieuwe tijd), Dekker en v. d. Vegt, Utr.-Nijm. 1948, 464 blz.

Nederland tussen de Natiën, onder red. v. J. S. Bartstra en W. Banning, Dl II, Ploegsma, Amst. 1948, 334 blz., geb. f 9,50.

Wijsbegeerte en Levenspractijk, onder red. v. H. J. Spier en J. M. Spier, J. H. Kok, Kampen 1948, 233 blz., ing. f 3,90, geb. f 4,90.

Henry P. van Dusen, *Het Christendom in de wereld*, Vrij Nederland, Amst. 1948, 287 blz.

W. F. Golterman, *Waar God ons aanspreekt*, J. H. de Bussy, Amst. 1948, 78 blz., ing. f 1,90.

J. de Zwaan, *Inleiding tot het Nieuwe Testament*, III dln, 2de dr., Erven F. Bohn, Haarlem 1948, compl. geb. f 3,90.

J. C. Groot, *Karl Barth's theologische betekenis*, Paul Brand, Bussum 1948, 117 blz., ing. f 2,70.

L. Bender O.P., *Het Geweten*, Paul Brand, Bussum 1948, 144 blz., ing. f 2,20.

L. Bender O.P., *De huwelijksbeletselen en hun dispensatie*, Paul Brand, Bussum 1948, 131 blz., ing. f 1,95.

J. H. Bavinck, *Mensen rondom Jezus*, 3e dr., J. H. Kok, Kampen 1948, 167 blz., geb. f 3,95.

A. B. W. M. Kok, *Verleidende geesten*, 2de dr., J. H. Kok, Kampen 1948, 191 blz., geb. f 3,90.

A. Gans, *Jona. De profeet op de vlucht voor God.* A. W. Sijthoff, Leiden 1948, 102 blz., ing. f 3,90.

D. A. Vorster, *Protestantse Nederlandse Mystiek*, H. Meulenhoff, Amst. 1948, 296 blz., geb. f 12,75.

J. H. Hospers, *Twee problemen betreffende het Aramees van het boek Daniël* (oratie). J. B. Wolters, Gron.-Bat. 1948, 28 blz., ing. f 0.90.

TIJDSCHRIFTEN

Irenikon, 3me trimestre, tome XXI, 1948.

G. Bardy, Saint Augustin et la pensée orientale. P. Vivier, Les sources du corps sociologique de l'Eglise. D. Th. Becquet, Le roman soviétique. L. Coquet, Note sur le P. Quesnel et sur l'ecclésiologie de Port-Royal.

Theologische Literaturzeitung, 73. Jhrg. nr 3, März 1948.

H. Ording, Symbol und Wirklichkeit. O. Thulin, Kunst und Religion. M. Johannessohn, Hiëronymus und die jüngeren griechischen Uebersetzungen des A.T.

No 4, April 1948.

A. Lanha, Die wissenschaftliche Theologie Finnlands seit 1940. E. Schott, Luthers Verständnis des ersten Gebots. A. Allgeier, Methodische Folgerungen aus der neuen römischen Psalmenübersetzung.

Theologische Zeitschrift (Theol. Fakultät, Basel), 4. Jhrg., Heft 4, Juli Aug. 1948.

I. Heinemann, Synkrisis oder aüszere Analogie in der „Weisheit Salomos". J. Bohatec, Inhalt und Reihenfolge der „Schlagworte der Erlösungsreligion" in 1 Kor. 1, 26–31. H. Barth, Die Philosophie der Erscheinung und der christliche Glaube. H. van Oyen, Verantwortungsgefühl im modernen Denken.

Vox Theologica, 18e jrg., Aug. 1948.
H. Fischer, Vragen en problemen van de „Evangelische Kirche in Deutschland". L. G. Chr. Grabandt, Het bezoek van Nederlandse theol. studenten aan de Universiteiten en kirchl. Hochschulen in de westel. zônes van Duitsland en in Berlijn. J. J. Schokking, Politiek in Duitsland.

Kerk en Muziek, 1e jrg., no 3, Aug. 1948.
E. L. Smelik, Psalm 87. W. Mudde, De zingende kerk. G. A. de Kok, Willem Mudde. G. Stam, Herinneringen aan C. de Wolf. Adr. C. Schuurman, Een jaar onderwijs in kerkmuziek aan theologen. G. Slagmolen, Kerkmuziek en Radio.

De Heerbaan, Alg. zendingstijdschrift, 1e jrg., no 7, Juli 1948.
Zendingsreis van Prof. Dr J. M. J. Schepper. J. Swaak, Rural reconstruction.

Wending, 3e jrg., no 6, Aug. 1948.
Artt. over Sexualiteit door J. M. v. Veen (Ten geleide), H. v. Oyen (Christus en het sex. leven), Ph. Kohnstamm (Bijbel en sexualiteit), H. C. Rümke (Sex. vraagstuk), A. J. de Leeuw-Aalbers en W. J. van Leeuwen-Vos (Sex. opvoeding), B. Drukker (Gemengd jeugdwerk), C. D. Saal (Verhouding der sexen), P. J. F. Dupuis (Geboorteregeling), H. v. Oyen (Castratie en sterilisatie), C. H. Ruitenberg (Woningvraagstuk), J. P. Kruyt (Sociologische aspecten van het geboortevraagstuk), Ed. v. Cleeff (Nederland overbevolkt?), J. M. v. Veen Sex. behaviour in the human male), A. Bouman (Strijd voor sex. gezond volk), E. L. Smelik (Pastorale bemoeienissen).

Kerk en Eredienst, 3e jrg., no 4, Aug. 1948.
S. P. de Roos, De geref. aspecten der kerkmuziek. H. Schmidt S.J., „Mediator Dei". J. M. Gerritsen, Over het getijdenboek. L. D. Terlaak Poot, Is de „Anglican Communion" als kerk anti-protestants? Robert Will, Lit. beweging in de Elzas. H. J. Teutscher, Lit. kaleidoscoop.

Kerk en Muziek, 1e jrg., no 4, Sept. 1948.
G. v. d. Leeuw, De nieuwe kerkorde en de muziek. W. Mudde, De zingende kerk. Ina Lohr, De studie van het oude kerklied. Adr. Kousemaker, De koorklank. G. A. de Kok, Kerkmusicus en gemeente.

Kerkedienst, 14e jrg., nr 2, Sept. 1948.
Kr. Strijd, De gemeente en haar dienst aan de wereld. J. G. Woelderink, Evangelie en wet in prediking en pastoraat. H. G. Groenewoud, Kerkelijke tucht. S. Visser, De elementen van de eredienst. F. J. Pop, Kroniek. De vrouw in de Kerk.

Wending, 3e jrg., no 7, Sept. 1948.
O.a. A. E. Loen, De crisis van de intellectueel. G. Baez-Camargo, Mexico. W. Banning, Culturele kroniek. G. E. van Walsum, Binnenl. kroniek.

DE SACRAMENTOLOGIE VAN APHRAHAT

DOOR

P. A. ELDERENBOSCH

Voorburg

In Kerk- en Dogmenhistorie komt Syrië er doorgaans maar pover af, hetgeen ten onrechte is, daar de Syrische kerkhistorie een bijzonder proces van actie van en reactie tegen Rome is geweest en de Dogmengeschiedenis er een ontwikkeling vertoont welke bijzonder interessante aspecten biedt. Dat laatste zien we zeer duidelijk aan een figuur als Aphrahat. Burkitt [1]) schrijft van hem dat hij „sometimes makes us wish that the Church had been content to retain the simpler theology of earlier times" (p. 108). Met name zijn Christologie is van groot belang, omdat „he shows us that it is possible to hold the Christian position with different watch-words from those which the Church borrowed from her refractory sons Tertullian and Origen" (p. 95). P. Schwen die aan het begin dezer eeuw een monographie aan hem wijdde [2]), verzucht dat met uitzondering van het Nieuwe Testament Aphrahat bijna de enige getuige is van een Christendom dat van philosophische speculatie was vrijgebleven.

Aphrahat, bijgenaamd de Perzische wijze, wiens naam na zijn overgang tot het Christendom waarschijnlijk in Ja'aqob werd gewijzigd, leefde aan het begin van de vierde eeuw. Hoewel zijn verblijfplaats niet met zekerheid valt te vermelden, mogen wij wel aannemen dat hij in het Oosten van Syrië heeft gewoond. Hij schreef een bundel uiteenzettingen over verschillende onderwerpen, die ons telkens weer in verwondering brengen, wanneer wij ons realiseren dat ze geschreven werden in een tijd dat in de Grieks-Romeinse wereld de debatten pro en contra het Arianisme in volle gang waren en de nawerking van Origenes zich zwaar deed gevoelen in de Griekse Christelijke litteratuur. De onderwerpen die Aphrahat behandelde, zouden in het Westen stellig geleid hebben tot tal van opmerkingen in verband met de vele twistpunten, maar bij deze Syriër lag dit alles volkomen buiten de gezichtskring of althans buiten zijn interesse. Zijn polemiek richt zich tegen de practische kennis der Babyloniërs (I, 19) in plaats van tegen de speculatieve wetenschap der Grieken, tegen de intrigues der Joden in plaats van tegen de dogmatisch-politieke

[1]) F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity*, London 1904.

[2]) P. Schwen, *Aphrahat, seine Person und Verständnis des Christentums*, Berlin 1907, S. 142.

zetten der Arianen. Over zijn Christologie werd vijftien jaar geleden reeds geschreven door Ortiz de Urbina [1]), onze aandacht richt zich in dit artikel op een probleem dat in die tijd zich meer in de belangstelling van de Kerk van het Avondland verheugen mocht, de sacramentologie.

Allereerst dient te worden opgemerkt dat het bijzondere van de Syrische Kerk is geweest dat men een taal sprak nauw verwant aan die welke door Jezus en de apostelen werd gebruikt. We hebben dus grote kans dat de in het N.T. gebruikte begrippen daar zuiverder zijn verstaan dan door hen die ze door Griekse vertalingen heen moesten leren kennen. Nu is de Syrische Patrologie voor een groot gedeelte een terrein dat overwegend vanuit R.K. zijde bestudeerd is. Men heeft daar getracht de verschillen met Rome zoveel mogelijk te vervlakken en de Syriërs weer door een Westerse bril gelezen. Dat blijkt hier ook wel weer zeer duidelijk. De bezorger van de editie van Aphrahat's werken in de Patrologia Syriaca, J. Parisot [2]), tracht Aphrahat in overeenstemming te brengen met de Roomse sacramentologie. Zo wordt in een inleidend hoofdstuk over de leer van Aphrahat zonder blikken of blozen verklaard dat de zeven sacramenten der ,,catholica ecclesia'' met uitzondering van het sacramentum matrimonii alle bij deze auteur terug te vinden zijn. Maar juist deze omissie van het sacrament van het huwelijk spreekt boekdelen. Aphrahat is een streng asceet, evenals de andere Syriers dat waren op voorhang van de illustren Tatianus. En evenals Tatianus op grond van dit sterk ascetische in zijn theologie in ongenade gevallen was te Rome, had men in de Westerse kerk de strenge ascese gesublimeerd in het monnikenwezen dat aan de gewone leden der kerk een ruime mate van vrij spel liet! In de Syrische kerk heeft men zich echter niet tevreden gesteld met ascese voor een bepaalde groep. Alleen reeds dit punt van de ascese, afgezien nog van alles dat daarom heen zit, laat zien welk een diepe kloof er gaapte tussen Rome en Edessa.

Trouwens, de bewijzen voor de andere vijf sacramenten dan de N.T.-ische zijn uitermate gezocht. Het voorkomen van het laatste oliesel wordt bewezen uit een citaat uit het waarschijnlijk wel onechte 23e boek (Demonstratio de acino). Wanneer er in XIV, 15 gesproken wordt over de oplegging der handen dan wordt eenvoudig geconcludeerd dat dit het sacrament der ordinatie is. En de ,,overhandiging

[1]) I. Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi bei Aphrahat*, Roma 1933.
[2]) J. Parisot, *Patrologia Syriaca* I, 1, Parisiis 1894, p. LIII.

van het teken" waarvan sprake is in de Paasliturgie (de Paschate 13) waarvan evenwel de betekenis geenszins vaststaat, moet dienen als bewijs voor het voorkomen van de confirmatie en dan nog wel als sacrament. Zo moeten ook opwekkingen tot belijdenis van schuld linea recta bewijsplaatsen worden voor het sacrament der oorbiecht. Wij zullen op dit alles niet verder ingaan, maar ons bepalen tot de beide sacramenten van Doop en Avondmaal.

Aan het eind van zijn Demonstratio de Fide (I, 19, Parisot, p. 43 seq.) wordt wel de Doop vermeld, maar niet het Avondmaal. Het geloof betreft voor Aphrahat „God den Heer van alles, die hemel en aarde gemaakt heeft en al wat daarin is en de mens gemaakt heeft naar Zijn beeld en die Mozes de Torah gegeven heeft en die van Zijn Geest in de profeten gezonden heeft en die later Zijn gezalfde naar de wereld gezonden heeft. En de mens moet geloven in de levendwording der doden en in het heilsgeheim van de Doop. Dit is het geloof van de Kerk van God". In het Niceno-constantinopolitanum is ook alleen de Doop vermeld, maar hier is het opvallender daar deze geloofsbelijdenis toch veel meer op de practijk gericht is. De Doop is dus een נוזר, een woord, dat niet in verbinding met het Avondmaal gebruikt wordt, terwijl het in later tijd juist speciaal het Avondmaal aanduidt. De oorspronkelijke betekenis hiervan is: geheim, zoals het O.T.-ische רז. Wij zijn met dit woord dus ook wel in een geheel andere sfeer dan bij het latijnse sacramentum met zijn nadruk op de heiligheid.

Het is evenzeer van belang om na te gaan wat Aphrahat niet van de sacramenten zegt als wat hij er wel van zegt. Aphrahat laat het nl. een geheimenis blijven. Bij de vele onderwerpen die hij ter sprake brengt is geen onderricht over de sacramenten, bij een enkele opmerking er over hier en daar in de gang van zijn betoog, laat hij het. Zijn onderwerpen zijn uitermate practisch, over het vasten, bidden, oorlogen, monniken, het Paasfeest, het onderhouden der armen enz. En ook de behandeling ervan is nergens speculatief, vandaar dan ook dat we zeggen kunnen dat *de eigenlijke kern van Aphrahat's sacramentologie de aanvaarding van het wonder* is. De sacramenten zijn voor hem aanduidingen van een andere werkelijkheid, die indiscutabel is, vandaar dat ze het zelf ook zijn. Voor zover er iets van te zeggen valt kan de betekenis ervan enigermate worden toegelicht en enkele practische vragen er mee in verband staande, worden besproken. Iets van een trans- of consubstantiatieleer zullen wij bij hem vergeefs zoeken.

De instellingen der sacramenten betrekt Aphrahat beide op het Paasfeest. Niet alleen de instelling van het Avondmaal doch ook die van de Doop, welke hij in verband brengt met de voetwassing. „Israël is gedoopt in het midden van de zee in die Paasnacht, op de dag der redding. Onze Redder wies ook de voeten der discipelen in de Paasnacht, dit is het geheimenis van de Doop" (Demonstr. de Paschate 10, Parisot, p. 527). Na uiteengezet te hebben dat het bij de vroegere Doop ging om de bekeringsdoop van Johannes, gaat hij verder: „In die nacht toonde Hij hen het geheimenis van de Doop van het lijden van Zijn dood, zoals de apostel zegt: 'Gij zijt met Hem begraven door de Doop in de dood en met Hem zijt gij opgestaan door de kracht van God'."

Hier treffen we een Johanneïsche en Paulinische notie, zoals die door de kerk in het Westen niet is behouden. Het wonder van Jezus' sterven en verrijzen is – ook temporeel – verbonden met het wonder van de Doop. Dit brengt hem nog op een nieuwe gedachte: bij Israël was het zo dat het eerst het Pascha at en toen gedoopt werd in de zee, voor de Kerk is dit juist andersom, voorop staat de Doop, daarna komt het eten van het Pascha. De polemiek tegen de Joden brengt hem ook tot een beschouwing over de verhouding tot de besnijdenis: voor de Joden is een nieuwe besnijdenis nodig, die geschiedt „boven de ware Jordaan welke de Doop der vergeving der zonden is" (Demonstr. de circumcisione 11, Parisot, p. 502).

Bij de Paasliturgie hoort dan ook het geven van het teken (אמשור) en de zuivere Doopsbediening (de Paschate 13, Parisot, p. 538).

Hoogst eigenaardig is de exegese van de geschiedenis van de electie van de Gideonsbende. Hij noemt dit een praefiguratie van de Doop, van het geheimenis van de strijd en van het voorbeeld der zich van het huwelijk onthoudenden. Gideon had immers het volk voor het naar het water toeging gewaarschuwd, nadat het bij het water was geweest werden driehonderd van hen uitgekozen. Zo heeft ook Jezus gezegd dat velen geroepen zijn maar weinigen uitverkoren. Daarom, zo vervolgt Aphrahat, is het ook nodig dat de Evangelieverkondigers er eerst van te voren op wijzen waarom het gaat en de vermaning geven, dat wie wil trouwen dit voor de Doop moet doen, „opdat hij niet in de strijd valle en omkome". Verder moeten zij na de Doop tucht oefenen, de zwakken moeten uit de strijd geweerd worden, opdat ze anderen niet ten val brengen (de Paenitentibus 19–21, Parisot, p. 343–348).

Burkitt [1]) heeft hieruit geconcludeerd dat in de latere ontwikkeling van de Syrische kerk geen leek gedoopt kon worden „unless he was prepared to lead a life of strict continence and freedom from wordliness.” G. Richter [2]) is daar tegenop gekomen en oordeelde dat hieruit alleen maar de gevolgtrekking mag worden gemaakt dat het nogal eens voorkwam dat op lichtvaardige wijze een gelofte werd afgelegd waarin men beloofde ongehuwd te blijven, waartegen Aphrahat hier dan zou waarschuwen. M.i. is dat toch een te grote verzwakking van hetgeen Aphrahat hier zegt. De scheiding die zich na de Doop voltrekt is tussen de geringe groep uitverkoren wier voorrang boven de anderen duidelijk op hun coelibaat slaat en degenen die „zwak en vreesachtig” zijn, blijkens het verband degenen die in hun geestdrift voor de strenge ascese niet volharden kunnen. Uitdrukkelijk zegt Aphrahat dat voor de Doop hierover terdege vermaningen moeten worden gehouden. Voor hem is dus het Christen-zijn een zaak van strenge ascese. Diegenen die daarin tekort schieten mogen dan misschien bij de vele geroepenen behoren, zeker niet bij de weinige uitverkorenen. Of hij daarmee de communis opinio van de Syrische kerk uitsprak en of deze zich in haar tuchtoefening door de alhier opgestelde richtlijnen liet leiden, zijn andere vragen die zeker niet direct bevestigend beantwoord kunnen worden. Maar wanneer ons ergens de afstand van de Westerse sacramentologie duidelijk kan worden dan is het wel hier.

Tenslotte nog iets over de werking van de Doop. Een belangwekkende uiting daarover vinden wij in de Demonstr. de Monachis 14 (Parisot, p. 291 seq.). „Door de Doop ontvangen wij de Heilige Geest en op hetzelfde ogenblik dat de priesters de Geest aanroepen, opent Hij de hemel en daalt neer, begeeft zich in het water en zij die gedoopt worden bekleden zich met Hem. Want de Geest is niet bij hen die lichamelijk geboren zijn totdat zij komen tot de geboorte uit het water.” Het ware zeer verleidelijk hieruit te lezen dat Aphrahat een soort van magisch sacramentalisme aanhing. Maar dan moeten wij niet vergeten dat hier gesproken wordt vanuit het Oosterse denken dat immers voor de stoutmoedigste beelden niet terugdeinst zonder dat dit evenwel geanalyseerd mag worden op de wijze waarop men te werk zou gaan met een dogmatische uitspraak van een Westers auteur. Het is duidelijk dat hier gezinspeeld wordt op

---

1) *o.c.* p. 119.

2) G. Richter, *Ueber die aelteste Auseinandersetzung der syrischen Christen mit den Juden.* Zeitschr. f. d. Ntliche Wissenschaft, 35, 1936, p. 110.

de doopgeschiedenis uit Matth. 3, terwijl het „zich bekleden" een zeer bekend Oudtestamentisch beeld is. De magische gedachte wordt door Aphrahat trouwens ook in hetzelfde caput afgewezen: „Uit de mens die de Geest welke hij uit het water ontvangen heeft bedroefd heeft vertrekt de Geest voordat die mens sterft, en tot Zijn natuur gaande, tot Christus, beschuldigt Hij de mens door wie Hij bedroefd is" (Parisot, p. 295). Zo ook de paraenese in de Demonstr. de Monachis I (Parisot, p. 251): „Wie de wapenrusting aangelegd heeft uit het water, laat hij zijn wapenen niet wegwerpen opdat hij niet overwonnen worde."

Wat het Avondmaal betreft, dit wordt doorgaans door hem aangeduid als „het lichaam en bloed van Christus". De instelling ervan wordt verhaald in de Demonstr. de Paschate 6 (Parisot, p. 515). Nadrukkelijk wordt daarbij aangetekend dat Judas reeds was weggegaan. Bij de inzettingswoorden wordt toegevoegd: „wanneer gij vergaderd zult zijn". Een duidelijke verbinding met het Christelijk Paasfeest legt Aphrahat wanneer hij even verder zegt: „in de nacht waarop de eerste dag der week aanbrak, op het zelfde uur waarop Hij Zijn lichaam en bloed aan de discipelen gegeven had, verrees Hij uit de doden". Over de betekenis van „Dit is Mijn lichaam" wordt niet gediscussieerd, ook in het Syrisch ontbreekt het woordje „Is" en de Oosterse gedachtenwereld met zijn beeldenrijkdom zou vreemd staan tegenover hetgeen hierover in het Westen te berde is gebracht. In ieder geval wordt er geen onderscheid gemaakt tussen het lichaam van Christus en het Avondmaal. Zo wordt er b.v. gezegd (De Ieiunio 2, Parisot, p. 102), dat de mens die het lichaam en bloed van Christus ontvangt, zijn mond zorgvuldig moet bewaken door welke de Zoon van de Koning binnengaat. En van de Joden over wie Christus bloed gekomen is wordt gezegd (De oratione 4, Parisot, p. 182), dat indien zij het lichaam en bloed van Christus ontvangen hadden, het bloed door het bloed verzoend zou zijn en het lichaam door het lichaam gezuiverd.

Ook hier zien we weer iets van de wonderlijke exegese die door Aphrahat bedreven wordt. Sprekend van de gekochte slaaf uit Ex. 12 : 44, die na besneden te zijn van het Paasfeest moet medeeten, wordt hiervan de volgende verklaring gegeven: het is de zondige mens die het beseft heeft en door het bloed van Christus verlost is en wanneer hij zijn hart besnijdt van slechte werken, dan gaat hij ook naar de Doop (de voltooiing van de ware besnijdenis) en ver-

bindt zich aan het volk van God en neemt deel aan het lichaam en bloed van Christus (De Paschate 9, Parisot, p. 527). Een wel zeer weinig zeggende allegorese dus. Interessanter is hetgeen er op volgt, dat het in Exodus 12 gegeven gebod het Pascha met haast te eten ook in die tijd nog in de kerk in gebruik was. Men at het Avondmaal in haast, ,,met vreze en beven, staande, daar men zich haastte het leven te eten door de gave van de Geest die men had ontvangen".

Een nog wonderlijker allegorese vinden we in de uitlegging van de gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus (De sustensione egenorum 8; Parisot, p. 906). Allereerst wordt gezegd dat de arme Lazarus een beeld is van onze Heiland. ,,En wanneer er staat: De honden kwamen en likten aan zijn wonden, dan zijn de honden die kwamen, de volkeren die de zweren van onze Heiland likken wanneer men Zijn lichaam neemt en voor hun ogen stelt... En zie, deze honden die aan de zweren van die arme likten waren niet hebzuchtig, want als ze dat geweest waren hadden ze de tafel van de rijke begeerd, niet echter het likken aan zweren." Een ietwat dégoutant beeld om op het Avondmaal toe te passen.

Concluderend kunnen wij zeggen dat Aphrahat's sacramentologie in zoverre belangwekkend is, dat wij er het ontbindingsverschijnsel der Syrische kerk in kunnen terugvinden. Het zware accent op de ascese gaf stenen voor brood, ook al wordt er telkens van ,,leven" gesproken. Laat deze sacramentologie ,,von philosophischer Spekulation freigeblieben" zijn, wat wij hier vinden is al even onaantrekkelijk. En helaas moet ook hier de misnoegde opmerking van Burkitt [1]) gelden: ,,What we have of Syriac literature is, taken in the lump, dull."

[1]) *o.c.* p. 156.

DE KERKRECHTELIJKE POSITIE VAN DE ZENDELING IN EEN PRESBYTERIALE KERKORDE

DOOR

GERH. HULS

Gouda

I. HISTORISCH OVERZICHT OVER DE POSITIE VAN DE ZENDELING

1. *Het Nieuwe Testament*

In overeenstemming met Jezus' eigen optreden, nl. om aanvankelijk niet tot niet-Israël uit te gaan, zendt Hij (Matth. 10 : 5, 6) ook de Apostelen „tot de verloren schapen van het huis Israëls" en verbiedt hen om zich naar heidenen of Samaritanen te begeven. Evenzo zendt Hij de zeventig „twee aan twee voor zich uit, naar elke stad en plaats, waarheen Hij komen zou" (Luc. 10 : 1; vert. Brouwer), dus ook nog niet tot de heidenen.

Paulus laat licht op de kentering vallen (Rom. 11 : 11 v.v.; Ef. 2 : 11–22): na het kruis wordt de roep van het Evangelie universeel. Tot driemaal toe geven de Evangeliën ons het Zendingsbevel aan de Apostelen: Joh. 20 : 21: „Gelijk de Vader Mij uitgezonden (*ἀπέσταλκέν*) heeft, zo zend (*πέμπω*) ik u" (vert. Brouwer). Verder: Luc. 24 : 47 „en in zijn naam moet worden gepredikt... aan al de volkeren, beginnende bij Jeruzalem". Tenslotte Matth. 28 : 18, 19, waar Jezus aan Zijn *ἐξουσία* verbindt de opdracht: „Gaat dan heen en maakt tot mijn leerlingen al de volkeren: doopt hen..." Ook het slot van Marcus heeft het universele Zendingsbevel. De uitvoering van dit bevel begint op de Pinksterdag, waar Kerk en Zending tegelijk in verschijning treden. Hoe vaak deze eenheid later ook is losgelaten, de oud-Christelijke *ἐκκλησια* heeft begrepen dat Christen-zijn betekent: getuige-, heraut-, „Zendeling"-zijn (b.v. Hand. 8 : 4).

In de jonge *ἐκκλησια* zien we al spoedig een enorme rijkdom van *χαρισματα*, *διακονιαι* en *ἐνεργηματα* (1 Cor. 12 : 4–6) opbloeien voor onderling hulpbetoon en voor dienst aan de wereld, waarbij het „Zendingsbesef" van allen zich in bepaalde mensen verbijzondert.

Uit deze veelheid der Nieuwtestamentische diensten zullen we er twee naar voren halen, die overeenkomst vertonen met het werk van

de tegenwoordige Zendeling. Direct uitgesloten zijn namelijk alle diensten in een bestaande plaatselijke ἐκκλησια.

De volgende blijven dan over:

Apostelen

Hun titel laat al dadelijk een sterke overeenkomst met de Zendeling vermoeden: (gevolmachtigd) gezant. Ook hun werk toont nauw verwante trekken: zij gaan met het Evangelie de wereld in, stichten gemeenten, geven leiding enz.

Maar toch is er een groot bezwaar om in de Apostel het prototype van de Zendeling te zien.

Hoewel Lightfoot overtuigend heeft aangetoond dat „Apostelen" in het N.T. niet tot het twaalftal beperkt zijn (Paulus, Barnabas, Jacobus, Andronicus, Junias e.a. heten ook „Apostelen"; Didachè) en hoeveel verschillende opvattingen er over het Nieuwtestamentische Apostolaat in de nieuwere litteratuur ook bestaan [1]), toch wordt thans vrij algemeen erkend dat tot de kenmerken van de Apostel o.a. behoren:

a. het gezien hebben van de opgestane Heer (1 Cor. 9 : 1);
b. een persoonlijke opdracht van Hem (begin der Paulus-brieven);
c. het zich kunnen legitimeren door σημεῖα: effectieve prediking, wonderen etc. (2 Cor. 12 : 12).

Voetius noemt zelfs al elf kenmerken, waardoor de Apostel zich onderscheidt van de andere dienaren [2]), o.a.: „primi ecclesiarum N.T. architecti sunt". Ook Rengstorf [3]) legt sterke nadruk op het uniek karakter van het Apostolaat.

Hierdoor moge duidelijk zijn dat de Apostelen zó'n aparte positie tussen Jezus Christus en de wordende Kerk innemen, dat wij moeilijk in de Zendeling hun rechtstreekse opvolger kunnen zien.

Evangelisten

De naam „Evangelist" komt drie maal in het N.T. voor: Hand. 21 : 8 (Filippus), Ef. 4 : 11 en 2 Tim. 4 : 5 (Timotheus).

Samenvattend kan m.i. hun werkzaamheid als volgt worden omschreven:

---

[1]) Vgl. hiervoor o.a. O. Linton, *Das Problem der Urkirche*, cap. 3.
[2]) Pol. Eccl. P. II, Lib. II, tract. II, cap. II.
[3]) In Gerh. Kittel, *Th. W. z. N.T.*, s.v. ἀποστολος.

a. zij verrichten een dienst, die een bepaalde naam draagt, een afzonderlijke plaats tussen de andere diensten inneemt en een speciale taak omvat (Ef. 4 : 11);
b. hun dienst is niet tot een plaatselijke Kerk beperkt, maar strekt zich onbegrensd ook tot de niet-Kerk uit (Hand. 6–8);
c. hoewel zij uiteraard in nauw contact met de Apostelen staan, verrichten zij toch zelfstandig hun dienst: Evangelieverkondiging, Doop, grondleggende en gemeente-stichtende arbeid.

Prof. de Zwaan [1]) noemt hiernaast twee dingen waaraan de Evangelist in het N.T. zijn karakteristieke bijzonderheid ontleent:
1. er bestonden nog geen geschreven Evangeliën, doch slechts mondelinge, gememoriseerde overlevering;
2. die overlevering kwam uit Palestina waar men geen Grieks, maar Aramees sprak.

De „evangelist" is dus iemand, die zendingsarbeid verricht door mondelinge mededeling van de evangelische stof, en wel door die te vertalen in het Grieks.

Vrij algemeen is men verder van oordeel, m.i. terecht, dat wij in de zeventig uit Luc. 10 een soort voorlopers der Evangelisten hebben te zien.

De opdracht der Evangelisten, nl.: *εὐαγγελιζεσθαι* (sc. *τον Χριστον Ιησουν*, Hand. 5 : 42; *τον λογον*, Hand. 8 : 4) was echter ook roeping van iedere Christen, zodat Sillevis Smitt [2]) wel gelijk zal hebben wanneer hij het aantal Evangelisten veel hoger stelt dan het tweetal dat met name wordt genoemd. Friedrich [3]) spreekt hetzelfde vermoeden uit.

Sillevis Smitt denkt ook aan Evangelisten bij mannen als: Silas, Titus, Tychicus, Aristarchus, Demas, Epafras, Apollos, Trofimus e.a., evenals bij de *συνεργοι* (Rom. 16 : 3), *συνδουλοι* (Col. 1 : 7), *συστρατιωται* (Fil. 2 : 25), *ὑπηρεται* (1 Cor. 4 : 1) e.a.

Hiermee zijn we op het spoor gekomen van een Nieuwtestamentische voorloper van onze Zendeling, al is een rechtlijnige afleiding, door de bijzondere omstandigheden van de apostolische tijd, niet

---

[1]) De Zwaan, *De Nieuwtestamentische achtergrond van het ambt van zendeling*, Oegstgeest, blz. 5.

[2]) Sillevis Smitt, *De organisatie van de christelijke kerk in den apostolischen tijd*, Rotterdam, 1910, blz. 136 vlgg.

[3]) In: Kittel, *Th. W. z. N.T.*, B. II, S. 735, s.v. *εὐαγγελιστης*.

wèl mogelijk. Op het al of niet tijdelijk-zijn van deze dienst (het „extra-ordinaire") komen we nader terug.

Andere diensten

Een onderzoek van de overige Nieuwtestamentische diensten levert weinig resultaat voor ons doel op. Zij zijn òf tot de plaatselijke *ἐκκλησια* beperkt (o.a. presbyters, diakenen, herders en leraars), òf zij zijn uitsluitend voor de gelovigen bedoeld (profeten), òf er is zo weinig van hun aard bekend dat zij ons niet verder brengen (de „hulpbetoningen", „wonderkrachten", „gaven der genezing" etc. o.a. in 1 Cor. 12).

2. *De oude Kerk*

De apostolische en de na-apostolische Kerk beleefden de blijdschap van het Evangelie nog zó diep, dat voor haar Kerk en Zending één waren. Speciaal geroepen en gezonden personen voor de Zending worden steeds minder in aantal. Eusebius noemt nog Evangelisten in de tijd van Trajanus (o.a. Quadratus), die *θεμέλιους της πιστεως* leggen, terwijl de *ποιμενες*, die zij aanstellen, het werk in de gemeente voortzetten [1]) en kent zelfs nog „vele evangelisten" tijdens Clemens Alexandrinus en Origenes [2]). Soms verstaat men echter onder „Evangelisten" ook slechts de schrijvers der Evangeliën (zo b.v. Tertullianus). Maar in het algemeen is de verbreiding van het Evangelie spontaan gegaan door de apostolische zendingsdrang van vluchtelingen, kooplieden, soldaten e.d., waarbij het opmerking verdient, dat vrouwen bij dit gigantische werk een zeer belangrijke rol hebben gespeeld. Door het getuigenis van deze duizenden onbekenden werd bereikt dat vóór Constantijn de Grote het Evangelie in alle provincies van het Imperium verbreid was.

De verdere ontwikkeling tot aan de Reformatie, hoe belangrijk en interessant op zichzelf ook, verschaft ons geen verdere gegevens die voor ons onderwerp van belang zijn.

3. *De Reformatie*

De herontdekking van het Evangelie en de geweldige opbloei van het geestelijk leven door de Reformatie zou ook een hernieuwde apostolische Zendingsdrang doen vermoeden, zoals de Oude Kerk die gekend heeft. Het tegendeel is echter het geval.

---

1) *Hist. Eccl.*, III, 37, 2 seq.
2) *Hist. Eccl.*, V, 10, 2.

Afgezien van twee op zichzelf staande pogingen van Gustaaf Wasa en de Villegaignon, die beide ook nog mislukt zijn, is er in de zestiende eeuw zo goed als geen Zendingswerk te bespeuren, dat uitgaat van de Protestantse Kerken.

Verschillende oorzaken zijn daarvoor aan te wijzen: de opvatting dat Zending overheidstaak was (art. 36 C.B.), de mening dat het Evangelie reeds door de Apostelen aan alle volken was gebracht, in- en externe moeilijkheden der Prot. Kerken, het ontbreken van koloniën en van een organisatie voor het Zendingswerk, terwijl tenslotte ook de parousieverwachting – anders dan in de apostolische tijd! – verlammend werkte (Luther; Melanchton).

Toch wordt er ook in de zestiende eeuw al over de Zendingstaak gedacht. Bij het onderzoek hiervan zullen wij ons naar verschillende zijden sterk moeten beperken.

4. *Calvijn*

In zijn Institutie [1] en in zijn Commentaren [2] verklaart Calvijn alle diensten uit het N.T., op de vier bekende na, „tijdelijk", hoewel God ook in later tijden wel weer profeten, apostelen en evangelisten op kan wekken. Maar „in behoorlijk ingerichte Kerken hebben ze geen plaats".

In overeenstemming hiermee zijn de bepalingen in de Kerkorde van Genève [3]:

Zoals bekend, hebben Calvijns opvattingen over de „ambten" bijna alle presbyteriale Kerkordeningen zeer sterk beïnvloed, zo niet wezenlijk bepaald. Toch rijst de vraag: doet Calvijn wel recht aan de Schrift wanneer hij de gehele rijkdom en veelvormigheid der Nieuwtestamentische diensten eenvoudig, ten dele zonder andere motivering dan dat ze „tijdelijk" waren, weg-exegetiseert om als magere rest „les Pasteurs, les Docteurs, les Anciens et les Diacres" over te houden, waarvan er later nog één het zwaar te verduren heeft gekregen?

Calvijn schijnt zelf aangevoeld te hebben dat hier iets haperde,

---

[1]) Institutie, Lib. IV, cap. III, 4 sqq.

[2]) Commentaren, o.a. op Ef. 4 : 11.

[3]) *Les Ordonnances Ecclesiastiques de l'Eglise de Genève*, 1561.

Art. 2: „Premierement il y a quatre orderes ou especes d'offices, que nostre Seigneur a institué pour le gouvernement de son Eglise: assavoir les Pasteurs, puis les Docteurs, apres les Anciens, quartement les Diacres."

Art. 3: „Pourtant si nous voulons avoir Eglise bien ordonnee et l'entretenir en son entier, il nous faut observer ceste forme de regime."

want hij houdt tenslotte zelf zijn scheiding tussen tijdelijke en blijvende ambten niet vol als hij „in onze tijd" weer Apostelen, of althans Evangelisten in hun plaats (waaruit blijkt dat Calvijn zich dus ook Evangelisten los van Apostelen in kan denken) door God opgewekt ziet.

Bij alle geweldige herontdekkingen die Calvijn in de Schrift deed, is wel duidelijk dat hij niet voldoende oog had voor het zich in vele vormen ontplooiende onderling dienstbetoon der gemeente en voor de dienst der Kerk aan de wereld. Dit laatste blijkt b.v. ook uit zijn Commentaar op Matth. 28 : 19 [1]): „Summa est, ut (sc. undecim discipuli) evangelium ubique promulgando in fidei obedientiam gentes omnes adducant." Hij spreekt er niet over dat dit bevel ook anderen geldt. Wat anderen doen is slechts nalezing van het werk der elven. Dezelfde gedachte in Inst. Lib. IV, cap. III, 4. Gelukkig bleek ook bij hem het leven hier sterker dan de leer, want op verzoek van de Villegaignon en zijn emigranten in Brazilië, was hij onmiddellijk bereid om vier predikanten te zenden. De hierop betrekking hebbende brief van Calvijn is, helaas, zoek geraakt. Misschien zou deze ons de Hervormer in de zaak der Zending van een andere kant hebben doen zien.

Wat wij nu op dit terrein van hem weten is dit, dat zijn „ambts"-begrip volkomen geïntroverteerd was en dat hij daarmee een beslissend stempel op de onder zijn invloed tot stand gekomen „presbyteriale" kerkenordeningen heeft gezet.

5. *Holland*

Al neemt door de vroeger genoemde oorzaken de Zending ook hier te lande niet die plaats in, die zij als levensfunctie der Kerk hebben moet, toch is het Holland dat in de zestiende en zeventiende eeuw, als vrijwel enig Protestants land, voor het probleem der Zending komt te staan en een oplossing zoekt. Hier wordt over de Zending gedacht en hier wordt – zij het in het begin aarzelend – Zending gedreven. De Zending, als taak der Kerk, ligt weliswaar nog buiten het gezichtsveld van de officiële belijdenisgeschriften (art. 30 *C.B.*: „dat de ware leer haar loop hebbe", betreft, krachtens het verband, niet de Zending), evenals van de Kerkenordening (art. 7 bedoelt geen Kerken in de heidenlanden, maar vergadering van de „kerken onder het kruis"), maar het probleem komt in zicht en enkele pogingen

[1]) *Corp. Reform.* LXXIII, 821 v.

worden gedaan om er een oplossing voor te vinden. Mannen als Adrianus Saravia (1531–1613), Justus Heurnius (1588–1613), Willem Teellinck (1579–1629), Antonius Walaeus (1573–1639) en Johannes Hoornbeek (1617–1666) hebben in geschrift of metterdaad de Zending gestimuleerd. Maar de grootmeester der Gereformeerde Zendingsleer is Gisbertus Voetius (1589–1676), die als eerste de Zending een wetenschappelijke plaats in de theologie geeft.

De plaatsruimte laat niet toe om een overzicht van zijn gehele Zendingsleer te geven. We zullen ons moeten beperken tot zijn visie op de persoon van de Zendeling.

Bij de geroepen organen der Zending (de Zendelingen) wil Voetius niet teruggrijpen op de diensten uit het N.T., daar hij het latere Zendingswerk als „vocatio Gentium secundaria" onderscheidt van de „vocatio Gentium primaria, quae facta est per apostolos et vires apostolicos". Tot de „ministri extraordinarii sub N.T." rekent Voetius de Apostelen, de Evangelisten, de zeventig uit Lucas 10, de profeten en Johannes de Doper.

Apostelen

Voetius geeft de volgende definitie. [1]) Het Zendingselement in hun werk heeft dus wel sterke nadruk. Een aldus omscpreven Apostolaat is uiteraard voor voortzetting niet vatbaar. Niet minder dan elf kenmerken somt Voetius op, waardoor zij van andere dienaren onderscheiden zijn. Zij hebben gezag over de leer en de cultus van alle Kerken. Het is begrijpelijk, dat Voetius in hen geen voorgangers van de gezonden organen der Kerk kan zien.

Evangelisten en apostolische mannen [2])

Ook hier weer het Zendingswerk op de voorgrond. Maar op dezelfde bladzijde wijst Voetius op het extraordinaire en het tijdelijke van hun „ministerium et munus" met een beroep op Titus 1 : 5 en 7, waar Titus wel opdracht krijgt om *πρεσβυτεροι* of *ἐπισκοποι*, maar niet om *εὐαγγελισται* aan te stellen.

Zomin de latere apostelen voor echte Apostelen te houden zijn,

[1]) *Pol. Eccl.*, t. III, 351: „Apostolus est minister N.T. infallibilitate in doctrina, et variis charismatis praeditus, ad primam et universalem quarumcunque ecclesiarum plantationem, formationem et reformationem, a Christo immediate vocatus."

[2]) *Pol. Eccl.*, t. III, 364: „Euangelistae fuerunt ministri N.T. extra-ordinarii qui tanquam subsidiarii et cooperarii Apostolorum ab iisdem coniunctim, aut ab aliquo aut aliquibus eorum seorsim mittebantur, ad ecclesias plantandas aut rigandas."

evenmin zijn de latere gezonden organen Evangelisten te achten, daar deze als „subsidiarii et cooperarii Apostolorum" bij de Apostelen behoorden en dus ook tot de eigenlijke apostolische tijd beperkt waren.

Het is voor Voetius duidelijk dat de „Zendelingen" een kerkelijk ambt bezitten, maar op de vraag: „qui et quales mittendi?", geeft hij geen uniform antwoord. O.m. maakt hij onderscheid, in verband met het cultuurpeil der volken tot wie ze gezonden worden: „Barbaris et rudibus sufficere poterunt... illiterati seu idiotae..." Voor de „Gentiles politicis legibus et studiis literarum exculti" (de Japanezen en Chinezen) zijn mannen nodig „...et philosophiae cognitione imbuti". Alleen *zij* kunnen de valse philosophie met argumenten aantasten en de drogredenen en tegenwerpingen tegen de christelijke religie weerleggen.

Dat deze tweede categorie uit speciaal opgeleide Dienaren des Woords moet bestaan is wel waarschijnlijk, maar welke kerkelijke positie de „illiterati seu idiotae" bekleden is niet uit te maken. De practijk dringt hem in een bepaalde richting, zonder dat hij zijn mening ten volle principieel en consequent dóórdenkt.

Wat de opleiding dezer Dienaren betreft wil Voetius slechts de besten en meest geschikten zenden. In „De Gentilismo et Vocatione Gentium", Disp. II, 636 stelt hij zeer zware eisen aan de mittendi. Hij fulmineert er tegen wanneer men een „studii theologici abortus" nog goed genoeg voor Indië vindt! Kennis van taal, volk, zeden e.d. acht hij noodzakelijk. In „De Muhammedismo" pleit hij voor speciale opleidingsinstituten: „Collegia propagandae fidei". In het tractaat „De prima plantatione et collectione Ecclesiarum" wijst hij zelfs op de noodzakelijkheid om de opleiding te specialiseren resp. voor Joden, Mohammedanen, Grieken, heidenen etc. Zeer waarschijnlijk heeft bij Voetius de bedoeling voorgezeten om zo mogelijk ook jongelui uit Indië op te leiden voor Zendingswerk onder hun eigen volk.

Naast en in verband met de gezonden Dienaren des Woords kunnen ook helpers optreden: ziekentroosters, proponenten en catechiseermeesters. Deze bekleden geen eigen „ambt", zodat zij dus niet zelfstandig uitgezonden kunnen worden. Wèl zijn zij: „...vocandi atque ordinandi... ab ecclesia ecclesiastice: cum praevia exploratione et examine: haut aliter ac vocatio concionatorum" [1].

---

[1]) *Pol. Eccl.*, t. III, 516.

Niet alleen theoretisch werd in Holland over de Zending gesproken, maar ook in de practijk kwam men voor het probleem te staan.

De vroege Synoden – hoewel ze zich nog niet bezig houden met Zending in de tegenwoordige zin van het woord – zijn toch zijdelings voor ons onderwerp interessant omdat zij verschillende bewijzen geven dat men zich in de eerste tijd na de Reformatie niet zo angstvallig tot drie „ambten" in de Kerk beperkte als in later tijd het geval was.

Wezel II, 14: „Ministris adiuncti sunt Doctores ac Prophetae, quorum unum quidem est docendi munus, sed diversa functionis ratio."

Id., 16: „Prophetas vocamus hoc loco eos, qui in coetu ecclesiae propositum Scripturae locum ordine exponunt, prout est a Paulo institutum..." Zij worden van de Ministri onderscheiden.

Daarom is in alle Kerken „...prophetiae ordinem ex Pauli instituto esse observandum" (17).

Hun coördinatie met de Doctores wijst wel op een grote mate van zelfstandigheid, al zijn zij „ministris adiuncti".

Ook in het Diaconaat wil Wezel een differentiatie. V, 5: „Diaconorum duo generai nstitui non erit alienum, quorum alii eleemosynis colligendis distribuendisque operam dabunt... (6): alii potissimum aegrorum, sauciorum captivorumque curam gerent..."

V, 10: „Quibus locis erit oportunum existimamus etiam mulieres spectata fide ac probitate et aetate prouectas ad hoc munus Apostolorum exemplo recte ascisci posse."

Wanneer aan de Synode van Middelburg gevraagd wordt „oft Raedtsaem waere, het Ampt der Diaconissen weder in te voeren?" wordt geantwoord: „Neen", maar de motivering hiervan is niet principieel, b.v. met een beroep op het feit dat de Schrift slechts drie „ambten" kent o.d., maar „om verscheyden inconvenienten wille". Alleen in geval van „Pestilentie" mag van de dienst van vrouwen gebruik gemaakt worden!

Het eigenlijke Zendingswerk – zij het in ruimere zin dan wij hiervan spreken – komt pas aan de orde als in 1602 uit verschillende kleinere handelscompagnieën de V.O.C. ontstaat, die bestuursrechten over de Overzeese Gewesten ontvangt en daarmee dus in Indië als Overheid optreedt, waardoor zij, naar art. 36 Conf. Belg., tevens gehouden is „de hand te houden aan de heilige kerkedienst... en... het Woord des Evangelies overal te doen prediken". De V.O.C. heeft zich aan deze plicht niet onttrokken. Reeds in 1609 schrijft zij

in de Instructie van Pieter Both, dat hij predikanten en schoolmeesters aan moet stellen „,...tot vermaninghe van de Personen der Compagnie aan land sijnde en bevorderinghe der bekeering van de onchristenen en de leeringhe van derselver jonge jeugt...". Een derlijke instructie wordt daarna nog meermalen vastgesteld.

De Synode van Dordrecht (1618–1619) beperkt zich dan ook, wat de Zending betreft, tot de aandrang op de Hoogmogenden „dat ordre mach gestelt worden op den dienst vande Indien ende propagatie van het Euangelium in deselve ende andere Landen..." [1]).

Hiermee begint een zaak die vele bladzijden van Acta en andere stukken zal vullen, die Kerk en Compagnie voor vele vragen zal stellen en die eigenlijk nooit een bevredigende oplossing heeft gevonden.

Principieel wilde men voor het Zendingswerk Dienaren des Woords uitzenden, maar de geringe bereidheid der predikanten noopte ertoe om ook ouderlingen, ziekentroosters en proponenten met de vloot mee te doen gaan. De Classis Amsterdam stelt in 1599 zelfs een nieuw „ambt" van „vermaner" (met recht van „profetische vermaning" en Doopsbediening) in, dat tot 1632 bestaan heeft. Vaak ook worden krankbezoekers meegezonden, die in Indië door de Dienaren tot predikant „geordonneert" mogen worden als zij goede vorderingen maken. Een poging om tot meer eenheid in het Zendingswerk te geraken: de aanstelling van Deputati ad res Indicas (Middelburg 1620; Amsterdam 1621; Hoorn omstreeks 1665 en Delft 1680), heeft slechts zeer gedeeltelijk resultaat gehad. De omvang van dit artikel laat niet toe om de chaotische kerkrechtelijke positie der gezondenen uitvoerig te illustreren, hoewel dit merkwaardige dingen aan het licht zou brengen.

Het verheugende feit is, dat de Kerk van de zeventiende eeuw, in tegenstelling met die van de zestiende, als Zendingskerk gaat functioneren. Met grote trouw en bewogenheid is door velen onder zeer moeilijke omstandigheden gewerkt. Enkele bladzijden b.v. uit Grothe's „Archief voor de Geschiedenis der oude Hollandsche Zending" kunnen ons hierover soms verbijsterende dingen zeggen.

Maar anderzijds is er veel dat ons niet bevredigt, waarbij ik dan natuurlijk het meest denk aan de kerkrechtelijke positie van de gezondenen. Er zijn Dienaren, die beroepen zijn door een Kerkeraad, anderen door een Classis, derden door Deputati en vierden door Be-

[1]) Zie Dr H. H. Kuyper, *De Post-Acta*, Amsterdam, blz. 150, 166, 184, 267, 437, 443, 463, 468 en 469.

windhebbers. Sommigen dezer Dienaren zijn academisch gevormd, velen ,,op art. 8'' toegelaten, anderen door Kerken of predikanten in Indië tot predikant bevorderd. Daarnaast zijn er ziekentroosters, beroepen of aangesteld òf door Bewindhebbers (met of zonder approbatie of zelfs voorkennis der Kerk), òf door Kerkeraad, Classis of Deputati. Daaronder zijn er, die uitsluitend Prekenboeken mogen lezen en Formuliergebeden mogen bidden, anderen mogen ook dopen (òf door de Kerken òf door de G.G., zoals b.v. op Makjan, daartoe geautoriseerd), een derde categorie mag ,,met vermaninge dienen (d.i. zoiets als: een stichtelijk woord spreken) en daarbij de Doop bedienen, terwijl een vierde groep ook nog huwelijken mag inzegenen. Er zijn er die voor hun uitzending bevestigd worden, terwijl er ook collega's uitgaan zonder bevestiging.

Voeg hierbij het ontbreken – met enkele uitzonderingen – van een speciale opleiding, de totale afhankelijkheid van de Compagnie, de combinatie van predikant der Europese Christenen en Zendeling onder de heidenen, en het gebrek aan zelfstandigheid der Indische kerken door de grote zeggenschap der moederlandse, dan zal duidelijk zijn dat er aan de kerkrechtelijke positie der gezondenen in die tijd nog al het een en ander ontbrak.

6. *De nieuwe Zending*

Tegen de tijd dat de V.O.C. ging liquideren (1798) waren er van andere zijde, onder piëtistische en methodistische invloed, reeds stappen ondernomen om het Zendingswerk voort te zetten.

De in 1774 door de ,,Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen'' uitgeschreven prijsvraag heeft er ten zeerste toe bijgedragen om de belangstelling voor de Zending te stimuleren, hetgeen in 1797 leidde tot de oprichting van het Ned. Zendelinggenootschap. Hiermee heeft de in een groot deel der Protestantse wereld oplevende Zendingsdrang ook in Nederland concrete vorm gekregen.

Hoeveel voordelen de nieuwe Zending ook boven de oude moge hebben – waarbij ik o.a. denk aan het volkomen vrij staan van de overheid, het uitsluitend werken onder de inheemse bevolking en het gedragen worden door de gemeenteleden – door haar corporatieve organisatie en interkerkelijk karakter is zij de zaak van ,,Zendingsvrienden geworden en heeft de directe band met de Kerk verloren.

Zonder iets af te doen van de waardering voor het enorme en zegenrijke werk dat zij heeft verricht in tijden dat de Kerk volledig

faalde, moet haar opzet toch als in principe onjuist worden gezien, daar Zending een levensfunctie der Kerk is.

Deze opzet der nieuwe Zending had verschillende gevolgen.

Voetius behandelt de Zending onder het kerkrecht: Zending is kerkplanting. Maar Von Zinzendorff geeft aan zijn broeders de opdracht om „voor het Lam een ziel te winnen". Er is dus een verschuiving in het doel der Zending.

Als nawerking van de methodistische „lekenprediking" geeft de nieuwe Zending – met uitzondering van die der Schotse en sommige Amerikaanse Kerken – aan haar Zendelingen geen academische opleiding, al liet in de loop van 1½ eeuw de behoefte hieraan zich steeds sterker gevoelen. Het is niet nodig om hier de ontwikkeling der opleiding van de pastorie van Ds Kam in Berkel tot de Zendingshogeschool na te gaan, evenmin als de verschillende oplossingen, die in het buitenland voor het probleem der opleiding gezocht werden. Officiëel stond de Kerk hier buiten. Ditzelfde geldt voor het examen en de toelating.

De nieuwe Zending overziende moeten wij tot de conclusie komen dat er tot voor korte tijd van een kerkrechtelijke positie der Zendelingen geen sprake was. Het ontbrak de nieuwe Zending aan theologische en kerkelijke klaarheid. Alles was meer op de practijk ingesteld dan principieel doordacht.

Ook iemand als b.v. Gustav Warneck weet, kerkelijk gezien, niet goed raad met de positie van de Zendeling. Hij erkent dat bij de Zending een eigen dienst behoort. Maar anderzijds acht hij Zending door corporaties dogmatisch-principieel het meest juiste: zij zijn het beste orgaan der Kerk [1]), waarbij hij zich op voorbeelden uit de apostolische tijd beroept, b.v. Hand. 13! [2]) Warneck baseert de kerkelijke positie van de Zendeling hierop dat de Kerk èn het Genootschap èn de Zendeling de facto als orgaan der Kerk erkent, nl. door de ordinatio, die de bevoegdheid tot bediening van Woord en Sacrament insluit. [3])

7. *De Zending der Gereformeerde Kerken*

Na de Doleantie komt er in de Gereformeerde Kerken al spoedig belangstelling voor de Zending. Op het Zendingscongres, 28–30 Januari 1890, voert Dr A. Kuyper, in een brede toelichting op 27 stel-

---

[1]) Zie b.v.: *Ev. Missionslehre*, 1894, B. II, S. 47 ff.

[2]) *a.a.O.*, S. 31 ff.

[3]) *a.a.O.*, S. 51 f.

lingen een krachtig pleidooi voor kerkelijke Zending. [1]) Vooral de Stellingen VIII, XIII, XXIII, XXIV, XXV en XXVII zijn voor ons onderwerp van belang. Kuyper meent hierin o.a. dat ,,een zendeling een ambt bekleedt niet ongelijk aan dat van den Evangelist" en als zodanig wel de Doop, maar niet het Avondmaal bedient. In hoofdzaak zijn Kuyper's stellingen een teruggrijpen op, een uitbreiding van en een enkele maal ook een wijziging in de opvattingen van Voetius.

Gestimuleerd door dit Congres kwam de discussie op gang, die een zeer levendig karakter droeg.

De strijdvraag hierbij was vooral of de Zending principieel van de plaatselijke Kerk uit moet gaan of van de Kerken in meerdere vergadering bijeen.

Op de Synode van Middelburg (1896) kwam een rapport van de door de vorige Synode benoemde Commissie van Deputaten ter tafel, waarin sterk op centralisatie werd aangedrongen. Daarnaast was er een minderheidsrapport waarin decentralisatie werd bepleit. Achter deze laatste opvatting stond o.a. Dr Kuyper, die met een onjuist beroep op Voetius centralisatie als in strijd met het Gereformeerde Kerkrecht verklaarde. Kuypers opvatting triumfeerde. Een Commissie werd benoemd, waarin o.a. Kuyper, Bavinck en Rutgers zitting hadden, die nog tijdens de Synode een Rapport indiende, dat van beslissende betekenis voor de Zending der Gereformeerde Kerken is geworden. [2]) De beginselen van dit Rapport zijn nl. leidinggevend geweest bij de opstelling van de Zendingsorde der Gereformeerde Kerken op de Generale Synode van 1902 te Arnhem. Alleen een Dienaar des Woords kan als Zendeling uitgezonden worden. De Dienaar wordt door een Kerkeraad beroepen (art. 3), ook al werken meerdere Kerken voor zijn uitzending samen en kan in een uitzonderingsgeval een meerdere vergadering iemand zenden. [3]) Hij wordt door de Classis, versterkt met minstens vier Gedeputeerden der Generale Synode, geëxamineerd in de missionaire vakken (art. 4). Hij wordt bevestigd in de beroepende Kerk, volgens een Formulier, door de Generale Synode vastgesteld (art. 7). Dit Formulier is het enigszins gewijzigde en aangevulde Formulier voor de Bevestiging van de Dienaren des Woords!

De beroepende Kerk heeft te zorgen voor de financiën (art. 8),

---

[1]) *Historisch Document*, Utrecht 1940.
[2]) *Historisch Document*, Utrecht, 1940, blz. 21–38.
[3]) Dr H. Bouwman, *Geref. Kerkrecht*, Dl II, blz. 151.

hoewel er een contract moet zijn tussen deze en de andere samenwerkende Kerken.

De Dienaren des Woords op het Zendingsterrein houden Afzonderlijke Vergaderingen (art. 15). Zij staan onder toezicht van de zendende Kerk (art. 22), bij wie zij ook hun attestatie hebben in te leveren (Synode van Middelburg 1933, art. 95). In dringende gevallen kan de Afzonderlijke Vergadering der Dienaren een Dienaar schorsen (art. 23).

8. *Nieuwe geluiden*

De hernieuwde belangstelling in en bezinning op de Zending bleef niet tot de Gereformeerde Kerken beperkt. In de Wereldkerk werd het probleem ook onder ogen gezien, getuige de Wereldzendingsconferenties van Edinburgh (1910), Jeruzalem (1928) en Tambaran (1938), waardoor ook de Ned. Herv. Kerk niet onbewogen bleef.

Nog afgezien van een hernieuwde bewustwording in de „oude" Kerken dat zij Zendingskerk behoren te zijn, kwam ook de Zending in de practijk te staan voor de vraag naar de verhouding tot de Kerk.

Bij een weergave dezer nieuwere inzichten zullen wij ons ook weer zeer sterke beperkingen op moeten leggen, maar overal voelen wij een zekere onrust inzake het „ambt" van de Zendeling. Enerzijds is men niet los van de traditie der „drie ambten", anderzijds voelt men zich door de positie van de Zendeling als aftakking van het „ambt" van Dienaar des Woords toch niet helemaal bevredigd. Wel wordt aan alle kanten naar een oplossing gezocht. Met enkele voorbeelden willen we dit illustreren.

Dr O. Noordmans

In zijn „Kerkelijk denken voorwaarde voor Kerkorde" [1]) komt bij de behandeling van het Reorganisatie-Ontwerp 1938 ook de Zending ter sprake. De Reorganisatie-Commissie heeft geen nieuwe ambten voorgesteld, omdat dit haar bevoegdheid ver te boven zou gaan, evenals „die van een Kerkvergadering, als deze niet zeker was van een nieuwe uitlegging der H. Schrift, en van de zalving des H. Geestes". De oorzaak hiervan is, dat elke Kerkorde sterk is bepaald door haar band met de belijdenis. Wel behoorden er in het Ontwerp voor de Zending nieuwe *diensten* te worden ingebouwd. [2])

Hier voelen we de onrust: de Zending vraagt nieuwe diensten, maar een nieuw ambt kan (nog) niet. Wat overigens, Nieuwtesta-

---

[1]) *Onze Tijd*, no 6.

[2]) *A.w.*, blz. 32.

mentisch gezien, het verschil tussen ambt en dienst is, is mij niet duidelijk.

Prof. Dr J. H. Bavinck

In zijn „Zending in een wereld in nood" erkent hij [1]) „dat ook nu nog wel het ambt van een zendeling of missionair predikant anders is dan dat van een predikant in een Hollandsche gemeente". Maar op blz. 40 wil hij hem toch weer beschouwen als een „Dienaar des Woords", omdat b.v. een „evangelist" te nauw met de Apostelen was verbonden. Op dezelfde bladzijden conformeert hij zich zelfs aan de zeer merkwaardige uitspraak van „anderen": „Zijn (d.w.z. van den Zendeling) ambt is gelijk (nl. aan dat van den Dienaar des Woords), maar zijn dienst is verschillend." Hoe dit, Nieuwtestamentisch gezien, glad te strijken is, is mij ook weer niet helder.

Dr J. J. Koopmans

Ook hij aarzelt, in zijn toelichting op de Ned. Gel. Bel., ten aanzien van het Zendelings-„ambt". Bij de bespreking van art. 30 zegt hij eerst dat er noch voor Kerkorde, noch voor liturgie een rechtstreeks beroep op de Heilige Schrift mogelijk is. Maar toch is er verband.

De hoofdzaak van zijn betoog is als volgt: Verschillende Nieuwtestamentische ambten zijn nog steeds vacant. Het is niet alleen Calvijns exegese, die een aantal ambten heeft weggewerkt, maar ook Paulus had tegenover sommige al een zekere reserve. Wij moeten ons echter niet op Calvijns opvatting vastleggen, want het is geen wet dat er maar drie ambten in de Kerk mogen zijn. De andere Nieuwtestamentische ambten zijn wel opengevallen, maar niet opgeheven. De zendeling staat reeds op de plaats van de envangelist. Het is hoog tijd dat de Kerk hem in zijn ambt bevestigt, want God heeft het hem al lang gegeven.

Maar even verder noemt hij de oplossing van het Zendingsvraagstuk door de Geref. Kerken zeer gelukkig wegens de terughouding, die daar betracht is door geen nieuw ambt in te stellen, maar de Zending op te vatten als een bijzonder geval van de dienst des Woords!

Een bladzijde later wordt de zaak echter weer anders gesteld. Na betoogd te hebben dat het aantal ambten noch door het aantal uit het N.T. (hoe zou dat te bepalen zijn?, H.), noch door opportunisme bepaald mag worden, laat hij het afhankelijk zijn van wat *steeds* de opdracht van de Kerk in deze bedeling is.

[1]) Blz. 24.

Ik kan me niet voorstellen dat Dr Koopmans onder dit laatste de Zending niet rekende.

I. P. C. van 't Hof

Deze geeft in „Het Zendingsbegrip van Karl Barth" in nauwe aansluiting aan Barths Zendingsgedachten een „Schets van de leer der Zending" (blz. 85 vlgg.).

Vanuit zijn Kerkbegrip kan Barth zeggen dat de Zending handelen der Kerk is, „auch wenn das organisatorisch nur indirekt zum Ausdruck kommen sollte" [1]). Dit zet ook een stempel op de kerkelijke plaats van de Zendeling, die wel een ambt bekleedt, doch dat gebonden is aan de organisatie der Zending en dus niet kerkelijk behoeft te zijn. Het voorlopige van deze positie wordt echter ook weer uitgedrukt in het: „zolang deze (Zendings-)organisatie niet is geabsorbeerd door de organisatie der Kerk" [2]).

Prof. Dr H. Kraemer

Ook de man die niet weinig bijgedragen heeft tot de bewustmaking der Kerk inzake de Zending en die het er in gehamerd heeft dat Zending onmisbare levensfunctie der Kerk is, is niet overduidelijk wanneer het over de plaats van de Zendeling in de K.O. gaat. Als uitgangspunt neem ik zijn laatste publicatie: „De Kerk in beweging" 1947, hoofdstuk 15, „De plaats van de Zendeling".

Sub IV betoogt hij dat de Zendeling een noodwendig orgaan van eigen type is, met als kenmerken:

a. representant-zijn van de Christelijke gemeente in de niet-Christelijke wereld;
b. het aldaar bouwen der gemeente.

De opdracht van de Zendeling is: verkondiging van het Woord, bediening der Sacramenten en het planten en opkweken der Kerk. De Zending en de Zendeling zijn de dupe geworden van de onklaarheid in het trekken van conclusies uit deze beginselen. Tot nu toe vormden de Zendelingen een clerus minor tussen godsdienstonderwijzer en predikant.

Sub VI gaat hij nog even in deze lijn verder. De apostolische geroepenheid en verantwoordelijkheid der Kerk is de moederbodem waaruit de Zendeling normaal gegroeid is. De Zendeling heeft dus een geheel eigen „bediening" en „ambt" in de kerk, noch boven, noch onder de Dienaar des Woords. Hij heeft zelfs vaak een groter

[1]) *Zwischen den Zeiten*, 1932–1933, S. 189.
[2]) I. P. C. van 't Hof, *Het Zendingsbegrip van Karl Barth*, Hoenderloo, 1946, blz. 118.

zelfstandigheid dan deze. Hij is geen „behulpsel" o.d., maar heeft een zelfstandige functie.

Tot hier toe is alles duidelijk, maar nu wordt het minder helder: De Zendeling kan en mag, wanneer men zijn figuur van de Kerk uit bepaalt, niet anders zijn dan een Verbi Divini Minister, door de Kerk uitgezonden om het kerugma in de niet-christelijke wereld te brengen, om de Kerk te planten en te sterken. „Een gezondene met een dergelijke taak is een „ambtsdrager", die vanzelfsprekend op één lijn staat met den „Verbi Divini Minister" in de moederlandse Kerk, ook al vertegenwoordigt hij een eigen type." Hier wordt m.i. ook weer in het midden gelaten of de Zendeling nu een apart „ambt" moet hebben (zoals het begin doet vermoeden), of dat hij een eigen type van de Dienaar des Woords is, b.v. een Zendingspredikant of missionair Dienaar des Woords.

Hiermee willen we het historisch overzicht beëindigen en een poging gaan wagen om de kerkrechtelijke positie van de Zendeling in een presbyteriale Kerkorde te bepalen.

II. POGING TOT DE KERKRECHTELIJKE PLAATSBEPALING VAN DE ZENDELING IN EEN PRESBYTERIALE KERKORDE

1. *Ambt en dienst*

Het is Ed. Schweizer, die onlangs [1]) weer eens sterk de nadruk legde op het feit dat wij met ons „ambts"-begrip in een impasse zijn geraakt. De terminus technicus voor „ambt" uit de LXX: *λειτουργια*, komt in het N.T. bijna niet voor. De enige ambtsdrager daar is Jezus Christus. Wat de gemeente kan doen is slechts *διακονια, dienst* (Matth. 10 : 43), die een *genade*-gave is: charisma (Rom. 15 : 15). Jezus Christus is primus agens. Hij heeft den leden, elk in het bijzonder, hun plaats in het lichaam aangewezen (1 Cor. 12 : 18; Ef. 4 : 7, 16; 1 Petr. 4 : 10 e.a.). Vandaar dan ook de grote verscheidenheid van diensten (*ieder* Christen heeft iets om de anderen te dienen: 1 Cor. 12, Ef. 4, passim; passieve gemeenteleden zijn er niet) en het ontbreken van een principieel onderscheid tussen de verschillende diensten. Natuurlijk zijn er wel meer en minder effectieve diensten, waarvan de eerste bijzondere erkenning en nadruk kregen, maar er is geen gradueel verschil.

Daarom acht Schweizer het dan ook onjuist om ambt en dienst te onderscheiden.

[1]) Ed. Schweizer, *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten*, Zürich, 1946.

Vóór en na is reeds op dit dienst-karakter van het „ambt" gewezen.

Dr A. Kuyper [1]: „de ambtsdragers zijn nooit anders dan *διακονοι*, ministri, *συνεργοι*". Dr H. Bavinck [2]) spreekt evenzo.

Ook het „Rapport van de interkerkelijke Commissie voor Leekenarbeid" [3]) is een voortdurend pleidooi voor de gelijkstelling van ambt en dienst.

K. Barth [4]: „Man rede von Diensten und nicht von Aemtern."

Deze voorbeelden zouden met vele andere te vermeerderen zijn.

Het is daarom een m.i. betreurenswaardig feit dat men het profane woord „ambt" ook voor het kerkelijk spraakgebruik heeft geijkt al had „ampt" in de Reformatie-tijd een andere klank dan nu voor ons, daar „devoir" meestal het Franse aequivalent is.

Prof. Dr H. Bouwman moge betogen [5]) dat „ambt" met „dienst" naar de inhoud oorspronkelijk overeenkomt, de gevoelswaarde voor ons is toch wel heel anders.

Bovendien is het Latijnse spraakgebruik in Ned. Gel. Bel. en D.K.O. niet uniform. „Ambt" is vertaling van:

officium (Ned. Gel. Bel., art. 28), waar de Franse uitgave „devoir" heeft;

functio (Ned. Gel. Bel., art. 31); Frans: office. Oudste Nederlandse druk (1562): dienst;

munus (D.K.O., art. 18), welk woord wel heel sterk met „hoogheid" en „waardigheid" geladen is.

Zonder hier uitvoerig op deze kwestie in te willen gaan, meen ik er toch goed aan te doen, ook in verband met de plaats van de Zendeling in de Kerk, even hierbij stil te staan.

Het, tegen de achtergrond van het N.T. gezien, verstarde „ambts"-begrip der Reformatie (in de practijk nog meer dan in de theorie) heeft er niet weinig toe bijgedragen dat de Calvinistische (en ook de Lutherse!) Kerken „domineeskerken" werden, waarin de „ambtsdragers" toch weer een soort clerus vormden en de gemeente passief bleef, ondanks het feit dat 1 Petr. 2 : 9 herontdekt was.

De Kanttekenaren van de Staten-Vertaling staan hier ook niet

---

[1]) Dr A. Kuyper, *Encyclopaedie der heil. Godgeleerdheid*, Dl III, afd. 4, cap. 4, par. 70 (1e druk).

[2]) Dr H. Bavinck, *Geref. Dogmatiek*, IV, blz. 410 vlgg. (3e druk).

[3]) *Het Gemeentelid; zijn plaats in het gemeenteleven en de gemeentearbeid*, Amsterdam, 1946.

[4]) K. Barth, *Die Schrift und die Kirche*, S. 38.

[5]) H. Bouwman, *Geref. Kerkrecht*, Dl I, blz. 328.

helemaal onschuldig, daar zij blijkens hun kanttekening op 1 Tim. 3 : 13, ondanks de strijd der Reformatie tegen de hiërarchie, van het hiërarchisch denken nog niet helemaal los gekomen blijken te zijn.

Daarom acht ik de oplossing, die het „Ontwerp voor een Kerkorde der Ned. Herv. Kerk" geeft, door „ambten" en „bedieningen" te onderscheiden, ook niet gelukkig en Nieuwtestamentisch niet verantwoord.

Hierdoor groeit het gevaar dat we naast de „clerus maior" nu ook nog „ordines minores" krijgen en dat de verwereldlijking van het Bijbelse „*διακονια*"-begrip nog verder zal gaan.

2. *Een presbyteriale Kerkorde*

Het lijkt mij overbodig om hier te pogen een omschrijving van een presbyteriale Kerkorde te geven, waarin alle specifieke kenmerken daarvan zijn uitgedrukt.

Wèl is het nodig om de vraag te stellen of de inkrimping van het aantal Nieuwtestamentische diensten zó ver gaat dat het drie-ambten-stelsel voor een presbyteriale Kerkorde *wezenlijk* is.

Er zijn er inderdaad, die hieraan vasthouden, hun standpunt soms motiverend door de parallelie der drie ambten met het munus triplex van Christus.

Dr A. J. Bronkhorst [1]) gaat in deze richting, hoewel hij zich tamelijk voorzichtig uitdrukt. Hij meent de verscheidenheid van diensten in het N.T. – hoewel allerlei modificaties erkennend – tot een drietal groepen te kunnen herleiden, waarbij hij echter een rest overhoudt. Wanneer deze „driedeling wordt doordacht, ligt er een prachtige hulpconstructie gereed... Bedoeld is het schema van het munus triplex... van Christus" [2]). Hij legt dus wel verband, maar onderstreept nadrukkelijk dat het hier om een hulpconstructie gaat. Het principe voor de onderscheiding van slechts een drietal „ambten" is hiermee echter gegeven, al verzet hij er zich tegen dat deze hulpconstructie wettisch tot drie „ambten" zou dwingen. [3])

Veel verder gaat hier b.v. Joh. Jansen [4]) bij de toelichting op art. 2 der D.K.O. „Volgens de Schrift heeft Christus slechts *drie* ambten in de kerk ingesteld. De verklaring van Calvijn (nl. dat ook de doctores

---

[1]) A. J. Bronkhorst, *Schrift en Kerkorde*, Den Haag, 1947, blz. 115 vlgg.
[2]) *A.w.*, blz. 116.
[3]) *A.w.*, blz. 117.
[4]) Joh. Jansen, *Korte Verklaring van de Kerkenordening*, Kampen, 1937, blz. 7.

een „ambt" bekleden) vindt dan ook bij de tegenwoordige exegeten geen steun meer." Even later nog eens: „Christus heeft drie ambten ingesteld, geen vier." [1])

Het historisch overzicht heeft ons echter aangetoond, dat, al was het ambtsbegrip in de eerste tijd der Reformatie vrijwel totaal geïntroverteerd, toch een groter bewegelijkheid bestond dan wij bij Jansen e.a. aantreffen.

Calvijn had nog het ambt der doctores en onderscheidde twee soorten diakenen.

Wezel (1568) nam die onderscheiding in de diakenen over, gaf ruimte in de Kerk aan de diaconessen en wilde de profeten herstellen.

Dit laatste werd ook door Zwingli gedaan, die oordeelde dat de profeten een „gewoon ambt" in de Kerk bekleden. [2])

Ook Middelburg (1581) wijst het herstel van het diaconessen-ambt niet op principiële, maar op zuiver practische gronden af.

Dat de Classis Amsterdam er geen bezwaar in zag een nieuw ambt van „vermaner" in te stellen, zagen we reeds.

De „Confessio et Expositio simplex orthodoxae Fidei" (1566) der Zwitserse Kerk zegt in art. XVIII: „Licebit ergo nunc ecclesiarum ministros nuncupare Episcopos, Presbyteros, Pastores, atque Doctores."

De Hongaars-Gereformeerde Kerk, die een synodaal-presbyteriale K.O. heeft, kent het ambt van bisschoppen en superinterdenten. [3])

Ook de Dordtse Synode was bereid geweest de D.K.O. een meer episcopale inslag te geven, als de Staten der provincies zich daar niet tegen hadden verzet. Maar de doctores staan er in elk geval in!

Daarom lijkt me hetgeen de Commissie voor de Kerkorde in de Inleiding van het Ontwerp sub VI zegt, ook onjuist: „De hierachter volgende Kerkorde is gebouwd op het bijbelsche gegeven, dat Christus Zijn Kerk regeert door middel van het ambt, hetwelk in de lijn van het schriftuurlijk verantwoorde gereformeerde protestantisme hier te lande zich in drieën ontplooit..."

Hoe schriftuurlijk verantwoord ik het gereformeerd protestantisme in het algemeen ook acht, op dit punt moet ik het ontkennen. Als Jezus Christus een rijke veelheid van diensten aan de gemeente

---

[1]) Zie ook: Joh. Jansen, *De Kerkenordening*, Nijverdal, 1917, Dl I: Van de Diensten, blz. 71-91.

[2]) H. Bouwman, *Geref. Kerkrecht*, Dl. I, blz. 510 vlg.

[3]) H. Bouwman, *Geref. Kerkrecht*, Dl I, blz. 307.

geeft en wij accepteren er maar drie, die bovendien alle drie nog geïntroverteerd zijn, dan kan ik dit niet anders dan een vrijwillige en schadelijke armoede zien. Daarom acht ik de handhaving der drie ambten in het Ontwerp-K.O. een ongelukkige continuatie van een – door de toenmalige tijdsomstandigheden begrijpelijke – eenzijdige en vermagerde ontwikkeling, beginnend in een eenzijdig uitgangspunt, al ben ik het met Dr Bronkhorst eens [1]), dat niet iedere functie in de Kerk „ambtelijk" onder dak gebracht behoeft te worden.

Door het bovengenoemde lijkt het mij echter schriftuurlijk geboden en presbyteriaal-kerkordelijk mogelijk om in de Kerk de vrijheid te geven voor een vollere ontplooiing der verschillende diensten en b.v. een zo vitale functie als die der Zending niet te laten uitoefenen door een aftakking van de predikantsdienst.

Ook Dr A. J. Bronkhorst laat in zijn dissertatie, ondanks zijn pleidooi voor een presbyteriale K.O. met drie of vier [2]) ambten, ruimte over voor een (zo goed mogelijk presbyteriaal aangeklede!) episcopale figuur voor de Zendingssituatie.

De conclusie uit het bovenstaande mag dan m.i. ook wel zijn, dat een presbyteriale Kerkorde zeker meer dan een drietal „ambten" kennen kan.

3. *Het werk van de Zendeling*

Wanneer wij het werk van de Zendeling vergelijken met dat van de predikant dan blijken er, naast overeenkomsten, ook grote verschillen te bestaan.

In de eerste plaats richt de Dienaar des Woords zich tot het Verbond, de Zendeling daarentegen tot het (nog-) niet-Verbond, of, zoals Barth het uitdrukt: in de Zending is de Kerk zuiver *subject* van de verkondiging, en niet object. De Zendeling plant de Kerk, de predikant bouwt op. De Zendeling vindt zijn beeld in de zaaier, de visser, terwijl de Dienaar des Woords als de herder van de (reeds aanwezige) kudde wordt voorgesteld. [3]) De Dienaar des Woords is *tot*, de Zendeling *door* de gemeente gezonden.

Hiermee hangt samen dat voor het Zendingswerk de orde geldt: „Wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn...", terwijl de Bediening des Woords in de gemeente de Doop veronderstelt. Dr A. Kuyper

---

[1]) A. J. Bronkhorst, *Schrift en Kerkorde*, Den Haag, 1947, blz. 116.

[2]) *A.w.*, blz. 233 v.

[3]) Zie o.a. *Ned. Gel. Bel.*, Art. 30; *D.K.O.*, Art. 16.

wil zelfs het werk van de Zendeling met de Doop doen ophouden. [1])

Een ander in het oog lopend verschilpunt is dit dat de Zendeling veelal alle „ambten" in zich verenigt, wat met de Dienaar des Woords uiteraard niet het geval is. [2])

Dr A. M. Brouwer [3]) voegt aan deze verschillen nog een drietal toe. Breed gemotiveerd wijst hij op een geheel andere verhouding van de Zendeling – vergeleken met de predikant – tot de bestaande Christelijke Kerk, tot de hoorders en tot de cultuurwereld en taal, waarin de prediking gebracht wordt.

Al deze dingen maken het voor mij zeker, dat er meer dan voldoende reden is om aan de Zendeling een eigen, zelfstandig „ambt" te geven.

Ik geef toe dat zijn werk een verbijzondering is van de Dienst des Woords. Maar is het werk van de Ouderling en van de Diaken dat niet? Dr Bronkhorst [4]) ziet in deze opvatting zelfs een der wezenstrekken van het Calvinisme.

De grenzen tussen de verschillende „ambten" zijn vloeiend. De bewijzen hiervoor zijn legio. Men vergelijke slechts de omschrijvingen van de „ambten" der Dienaren, ouderlingen en diakenen in de oude Ned. Kerkenordeningen en in het Ontwerp-K.O. der Ned. Herv. Kerk. Dr G. J. Vos [5]) schrijft: „elke ambtsdrager had, naar de eigenaardigheid van zijn ambt, deel aan de andere ambten". Niet zonder reden zegt Ds J. R. Wolfensberger op de Vergadering van Kerkherstel (6 Oct. 1937) dat de ouderling steeds in de buurt is van hem, die Woord en Sacrament bedient. En is het speciaal „diakenwerk" als de „Discipline Ecclesiastique" der Franse Kerk (1559) in art. 22 en 24 aan de diakenen opdraagt om, in bepaalde gevallen, „aller par les maisons catechiser" en „faire les prières, et lire quelque passage de l'Escriture..."? Ook Koopmans [6]) erkent, dat b.v. het verschil tussen predikant en ouderling meer van practische dan van principiële aard is.

Wanneer dan op grond van accentsverschil toch een drietal

---

[1]) *Historisch Document*, blz. 18.

[2]) Dr A. Kuyper, *Tractaat van de Ref. der Kerken*, Amsterdam, 1883, blz. 19.
Historisch Document, blz. 5 en 7.
Formulier voor de Bevestiging van Missionaire Dienaren des Woords.
Dr A. M. Brouwer, *De Kerkorganisatie der eerste eeuw en wij*, Baarn, z.j., blz. 82.

[3]) Dr A. M. Brouwer, *Hoe te prediken voor Heiden en Mohammedaan?*, blz. 3–21.

[4]) Dr Bronkhorst, *Schrift en Kerkorde*, blz. 232 vlg.

[5]) Dr G. J. Vos, *De tegenwoordige inrichting der Vaderlandsche Kerk*, Dordrecht, 1884, blz. 47.

[6]) Koopmans, *Ned. Gel. Bel.*, bij art. 30.

„ambten" onderscheiden wordt, dan is er m.i. nog veel meer reden om op bovengenoemde gronden ook aan de Zendeling een eigen „ambt" te geven, waardoor de Kerk blijk geeft niet alleen op eigen welzijn bedacht te wezen, maar het bevel van haar Heer verstaan te hebben om Zendingskerk te zijn.

Ook G. Warneck [1]) voert een krachtig pleidooi voor het herstel van het „Zendingsambt". Hij wijst daar op het tweezijdig karakter van de *οἰκοδομη της ἐκκλησιας*: innerlijke groei en uitbreiding naar buiten, waarvan het tweede, naar omvang, groter is dan het eerste en daarom geen minderwaardig aanhangsel mag zijn.

Tot welke onmogelijke situaties het consequent doorvoeren van de beschouwing van de Zendeling als de missionaire Dienaar des Woords van een bepaalde Kerk leidt, toont Ds K. van Dijk. [2]) Men heeft zelfs willen beweren dat de tot geloof gekomen Mohammedanen buitenleden zijn van de zendende Kerk van de Dienaar!! Ds van Dijk is predikant en lid van de Kerkeraad van de Kerk van Heeg in Friesland en consulent van de gemeente van Gloggong op Java!! Zo is er meer en hoewel zulke ideeën de uiterste consequentie zijn, voel ik toch iedere constructie, die de Zendeling een aftakking van de Dienaar des Woords doet zijn als gewrongen aan.

Men geve aan het zelfstandige werk van de Zendeling volle vrijheid zich te ontplooien in een zelfstandig „ambt".

4. *Het „ambt" van de Zendeling*

Is het dus m.i. noodzakelijk om voor de Zendingsroeping der Kerk een oud „ambt" op te graven, dan blijft de vraag over: welk „ambt" moet dat zijn?

Op grond van hoofdstuk I van het historisch overzicht ben ik geneigd om hier aan dat van de Nieuwtestamentische „Evangelist" te denken. Nieuw is deze gedachte niet. We hebben reeds gezien hoe Dr A. Kuyper op het Zendingscongres haar opperde in Stelling XIII. [3]) en Stelling XXIII [4]) met Toelichting [5]). Later schijnt hij ervan teruggekomen te zijn, want we horen hem er nooit meer over spreken. Ook Ds K. van Dijk voert in het Geref. (Theol.) Tijdschrift[6])

---

[1]) G. Warneck, *Ev. Missionslehre*, 1892, T. I, S. 257 ff.
[2]) K. van Dijk, *Ger. (Theol.) Tijdschrift*, Jrg. 12, Afl. 11 en 12 en Jrg. 13, Afl. 10–12.
[3]) *Hist. Doc.*, blz. 6.
[4]) *A.w.*, blz. 16.
[5]) *A.w.*, blz. 17 vlg.
[6]) Jrg. 12, Afl. 11 en 12 en Jrg. 13, Afl. 10–12.

gedeeltelijk in discussie met Dr P. A. E. Sillevis Smitt, een krachtig pleidooi voor eerherstel van de Evangelist.

In de laatste tijd is het Prof. Dr J. de Zwaan, die een dergelijke poging onderneemt. Op de Zendingsconferentie te Oegstgeest van 15–19 Oct. 1946 hield hij een referaat over het onderwerp: „De Nieuwtestamentische achtergrond van het ambt van Zendeling", waarin hij tot de conclusie komt (blz. 5): „De hedendaagse Zendeling heeft dus een functie, die in zeer vèrgaande mate beantwoordt aan die van den Nieuwtestamentischen Evangelist. Als wij nu „ambt" noemen een dienst in het Koninkrijk Gods, die reeds in het N.T. voorkomt en een element van Kerkstichting of Kerkleiding bevat, dan is de dienst van de Zendeling zeer zeker met dàt woord aan te duiden."

Bezwaren van verschillende aard zijn tegen het herstel van het „Evangelistenambt" in te brengen, die in het bestek van dit artikel onmogelijk besproken kunnen worden. [1]) M.i. zijn ze geen van alle steekhoudend. Er is zelfs alles voor te zeggen om de „evangelist" als vierde (resp. vijfde, wanneer de doctores gehandhaafd worden) „ambt" aan Kerkorde en Belijdenis toe te voegen, waarmee niet gezegd wil zijn dat er niet nog meer dan deze vier, resp. vijf, „ambten" in de Kerk zouden kunnen functioneren.

Wanneer ik de taak der N.T.-ische evangelisten, in hoofdstuk I van het historisch overzicht, juist omschreven heb, dan treft de buitengewone overeenkomst met die der Zendelingen.

a. „zij verrichten een dienst, die een bepaalde naam draagt, een afzonderlijke plaats tussen de andere diensten inneemt en een speciale taak omvat."

De bepaalde naam wordt nog overal ter wereld aan de Zendelingen gegeven, terwijl ik de afzonderlijke plaats tussen de andere diensten en de eigen taak der Zendelingen heb trachten aan te tonen.

b. „hun dienst is niet tot een plaatselijke Kerk beperkt, maar strekt zich onbegrensd ook tot de niet-Kerk uit."

Dat dit ook voor de Zendeling geldt, behoeft geen nadere toelichting.

---

[1]) Dr P. A. E. Sillevis Smitt, *De organisatie van de Christelijke Kerk in de Apostolische tijd*, blz. 138.

Dr J. H. Bavinck, *Zending in een wereld in nood*, blz. 40.

Joh. Jansen, *De Kerkenordening*, Dl I, blz. 74.

Historisch Document, blz. 28 vlg.

Dr P. A. E. Sillevis Smitt, *Geref. Theol. Tijdschr.*, Jrg. 13, blz. 57.

c. „hoewel zij uiteraard in nauw contact met de Apostelen staan, verrichten zij toch zelfstandig hun dienst: Evangelieverkondiging, Doop, grondleggende en gemeentestichtende arbeid.”

Het nauwe contact met de Apostelen is m.i. incidenteel en niet essentieel, terwijl het andere weer overeenkomt.

Hoewel een rechtlijnige ontwikkeling van de Nieuwtestamentische tot de hedendaagse Zendeling niet aan te nemen is (evenmin als van de huidige Kerkorde, liturgie, predikant, ouderling en diaken!) meen ik toch in de Evangelist het archetype van de Zendeling te mogen zien, tegen wiens „ambts”-herstel niets steekhoudends is in te brengen, maar waarvoor, integendeel, alles pleit.

De kerkrechtelijke positie van de Zendeling in een presbyteriale Kerkorde zij dus die van drager van een eigen „ambt” naast de bestaande.

5. *De naam van de Zendeling*

Gaf Voetius aan de gezonden Dienaar des Woords nog de titel: „planter”, met de corporatieve Zending is de naam: „Zendeling” in gebruik gekomen. Zal de Kerk hem in zijn „ambt” herstellen, dan zal zij hem ook een naam moeten geven.

Door Dr A. Kuyper is een felle aanval op de naam „Zendeling” gedaan. In de toelichting op Stelling XXIII tijdens het Zendingscongres in Amsterdam,[1]) wil hij de gezondenen „evangelisten” noemen.

Het Middelburgse Rapport bestrijdt de naam Zendeling op taalkundige gronden [2]): woorden op -ling, van werkwoordsstammen gevormd, duiden bijna steeds iets lijdelijks, zwaks, ondergeschikts, kleins en hulpbehoevends, of ook iets intiems aan. In „de Heraut” [3]) wordt deze aanval nog eens herhaald. De naam Zendeling wordt daar treffend juist geacht voor gezondenen door genootschappen, maar niet voor die der Kerk! Voor deze acht men juister: gezant.

De Zendingsorde der Geref. Kerken van 1902 voert de naam van „Missionair Dienaar des Woords” in, hetgeen, evenals de „Zendingspredikant” uit het Ontwerp-K.O. der Ned. Herv. Kerk, voortkomt uit de visie dat predikant en zendeling in een en hetzelfde „ambt” staan.

Ds van Dijk wil „Zendeling” handhaven als een goede vertaling

---

[1]) *Historisch Document*, blz. 17 vlg.
[2]) *Historisch Document*, blz. 29.
[3]) „De Heraut” van 1 Nov. 1896, no 984.

van „Apostel". De uitgang -ling kan, volgens hem, hier een gunstige uitzondering zijn op de regel. Ook Dr A. M. Brouwer [1]) verdedigt, op m.i. goede gronden, de naam „Zendeling": de werkwoordsstammen op -ling drukken meestal de passieve betekenis van het werkwoord uit. Zo wordt Zendeling een goede vertaling van *'αποστολος*.

Hoe graag ik ook de bijbelse naam „evangelist" zou willen handhaven, lijkt deze me toch wel erg zwaar erfelijk belast, omdat er momenteel reeds mee aangeduid worden:

1e de schrijvers der Evangeliën;

2e voorgangers in een „evangelisatie";

3e een „ambt" bij de secte der Apostolischen;

4e in de Ned. Herv. Kerk: een „kerkelijk medewerker" [2]).

Daarom is het m.i. in de gegeven omstandigheden het beste om de naam „Zendeling", die al lang burgerrecht verkregen heeft, kerkelijk te ijken.

6. *De opleiding van de Zendeling*

Wanneer de Kerk de Zendeling een eigen „ambt" geeft, dan zal zij ook voor zijn opleiding dienen te zorgen.

We weten hoe er ten tijde van de Oude Hollandse Zending reeds geregeld gepleit werd voor een speciale opleiding en hoe er ook verscheidene pogingen in die richting zijn aangewend.

Uitzending van niet-opgeleide Zendingsarbeiders is bijna steeds op een mislukking uitgelopen, ondanks grote liefde voor het werk. Zo b.v. het 50-tal mannen dat tussen 1848 en 1858 door O. G. Heldring uitgezonden werd.

Dr C. W. Th. van Boetzelaer van Dubbeldam [3]) vestigt er dan ook terecht de aandacht op dat een brede opleiding van de Zendeling in de practijk noodzakelijk bleek.

De corporatieve Zending heeft voor de opleiding van haar Zendelingen overal Seminaries gesticht. Het voordeel hiervan was dat zij volledig gespecialiseerd werden voor het werk dat hen wachtte. Deze specialisatie sloot echter tevens een grote eenzijdigheid en engheid van blik in, doordat het verkeren in een civitas academica werd gemist. De bouw van de Ned. Zendingsschool te Oegstgeest, in de buurt van Leiden, wijst erop, dat ook de corporatieve Zending

---

[1]) A. M. Brouwer, *Hoe te prediken...*, blz. 19 vlg.

[2]) *Reglement op de Kerkelijke medewerkers*, art. 17.

[3]) Dr C. W. Th. van Boetzelaer van Dubbeldam, *De Geref. Kerken in Nederland en de Zending in Oost-Indië*, Utrecht, 1906, blz. 236.

voor dit gemis al oog had en de mogelijkheid wilde openlaten voor een nauwer contact met de Universiteit.

De Kerk zal voor haar Zendelingen in het algemeen zeker een academische opleiding moeten voorschrijven en wel om de volgende redenen:

a. de Zendeling moet een goed theoloog zijn. Reeds Voetius waarschuwde tegen het zenden van een „abortus studii theologici". In Engeland en Amerika eisen de grote Zendingscorporaties al lang een academische opleiding.

b. Wanneer de Kerk de „ambten" van predikant en Zendeling gelijkwaardig naast elkaar stelt en van deze dienaren vraagt dat zij zich voor hun leven hieraan zullen geven, dan moet een om gezondheids-, of andere redenen terugkerend Zendeling zonder al te lange studie toegelaten kunnen worden tot de Bediening des Woords in de Kerk.

c. Daar het karakter van het „Zendelingenambt" in de toekomst grotendeels veranderen zal (zie onder 8: „De toekomst van de Zendeling") en vooral gericht zal zijn op de opleiding van inheemse predikanten en voorgangers, is een academische vorming dringend nodig. In Tambaran hebben de jonge Kerken hier dan ook sterk op aangedrongen.

Maar omdat het Zendingswerk toch ook weer heel andere eisen stelt dan dat van de predikant, kan, naast de theologische, ook een speciale Zendingsopleiding niet gemist worden.

Het bovenstaande gelde als regel. Om echter aan de vrijheid des Geestes niet te kort te doen, worde principieel de mogelijkheid, die de D.K.O. in art. VIII voor Dienaren des Woords kent, ook voor Zendelingen opengelaten. In de practijk worde er in het algemeen slechts een spaarzaam gebruik van gemaakt.

De Kerk zorge er voor, dat financiële moeilijkheden voor de opleiding niet behoeven te bestaan.

7. *De toelating, beroeping, bevestiging en bevoegdheid van de Zendeling*

In de Geref. Kerken is omstreeks 1895 een polemiek gevoerd over de vraag: „Wie zendt?"

Sommigen beantwoordden deze vraag met: „Uitsluitend de plaatselijke Kerk". Aan deze zijde staan de Rapporteurs van de

Middelburgse Synode. [1]) Met een beroep op het feit dat niet de algemene Kerk doopt, maar alleen de plaatselijk geïnstitueerde, zijn zij van oordeel dat dus ook alleen de plaatselijke Kerk kan zenden. Wel onderscheiden zij tussen de zaak zelf en de uitvoering ervan, waardoor aan het Kerkverband algemene regelingen, opstellen van Formulieren e.d. wordt opgedragen, maar de uitvoering (de zending der Zendelingen) blijft principieel aan de plaatselijke Kerk. [2]) Ook Dr Sillevis Smitt huldigt deze opvatting. [3])

Als argument wordt aan deze zijde vaak de zelfstandigheid der plaatselijke Kerk aangevoerd. Zij alleen kan de ambten stellen. Zie b.v. Prof. Dr H. Bouwman [4]): „de Gereformeerden kennen geen ambt dan in verband met de plaatselijke Kerk". Daarom is Zending door de plaatselijke Kerk het toepassen van de consequentie van het Geref. Kerkrecht op de Zending. Anderen daarentegen wilden het Zendingsrecht van meerdere Kerken samen en van Classes en Synoden handhaven. Hiertoe behoort o.a. Ds K. van Dijk in zijn meergenoemde artikelen in het Geref. (Theol.) Tijdschrift. Zij beroepen zich daarvoor terecht op Voetius, die [5]) zegt: „Si enim una ecclesia topica, ejusve consistorium mittit uti supra ex Actor. 13 : 1–4 probatum est; quid ni plures ejusmodi ecclesiae junctim per suos delegatos hoc agant."

De eerstgenoemde opvatting werd de geldende in de Zendingsorde van 1902. Wél kunnen meerdere Kerken samenwerken, maar slechts één daarvan heet „zendende Kerk". Tot welke consequenties deze opvatting, samenhangend met de beschouwing van de Zendeling als (missionair) Dienaar des Woords, kan leiden, hebben we reeds gezien. De Zendeling wordt geheel als een ambtsdrager in zijn zendende Kerk beschouwd.

Behalve de mening van Voetius zijn er – nog afgezien van de practische – wel meer redenen om deze weg niet op te gaan. Nieuwere studies over het begrip: „ἐκκλήσια" in het N.T. [6]) maken ons voorzichtiger bij het hanteren van het begrip „autonomie der gemeenten".

---

[1]) *Historisch Document,* blz. 25 vlg.

[2]) Zo b.v. *De Heraut,* 3 Mei 1896, no 958.

[3]) Dr Sillevis Smitt, *Geref. Theol. Tijdschr.,* Jrg. 13, Afl. 2.

[4]) H. Bouwman, *Geref. Kerkrecht,* Dl I, blz. 420.

[5]) *Pol. Eccl.,* Lib. II, sect. I, blz. 323.

[6]) B.v. K. L. Schmidt in *Th. W. z. N.T.* s.v. ἐκκλήσια; vgl. ook: F. M. Braun O.P.: *Aspects nouveaux du problème de l'église*; O. Linton: *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* en Günther Holstein: *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts.*

Dat er ook „ambten" zijn, die buiten de plaatselijke Kerk functioneren, heeft de Nieuwtestamentische evangelist ons getoond. Dat meerdere Kerken bij de zending van zo'n „ambtsdrager" dan ook op voet van gelijkheid samenwerken, ontmoet m.i. geen enkel geldend bezwaar.

Datzelfde Nieuwtestamentisch onderzoek over het ἐκκλησια-begrip, waarbij sterke nadruk valt op het eenheidsbesef der locale ἐκκλησιαι, doet ons ook minder huiverig staan tegenover de tegenwoordig steeds duidelijker zich aftekenende tendens om in de Kerkorde, naast de lijn van beneden naar boven, een andere: van boven naar beneden, te onderscheiden, waarlangs de gemeenten voorgelicht en gediend zullen worden. Het is vooral Prof. Kraemer die voor een „centrale aanpak" gepleit heeft als eis van de practijk. Hiertegen lijkt mij weinig bezwaar te bestaan als dit centrale orgaan zich zijn dienst-karakter maar bewust blijft en geen „bestuur" o.d. wordt. Het zal ook volledig verantwoordelijk moeten zijn aan het gewone orgaan der Kerk: de Generale Synode.

Dit is waarschijnlijk een meer practische oplossing dan het Deputatenstelsel der Geref. Kerken, waarover nog al eens klachten gehoord worden: dat het te langzaam werkt, dat de Deputaten te veel met ander werk bezet zijn etc.

Het argument dat wel eens aangevoerd wordt, nl. dat „vaste Commissies" in strijd zouden zijn met de geschiedenis van het Geref. Kerkrecht, gaat niet op, daar b.v. ook de „Deputati ad res Indicas" dit in het algemeen levenslang waren. [1])

Na het voorgaande kan ik weer tot de Zendeling terugkeren.

a. De toelating

Is de aanstaande Zendeling na zijn examen aan de Zendingshogeschool direct beroepbaar of dient hij eerst nog een kerkelijk („preparatoir") examen af te leggen?

Als de Kerk zelf de Hoogleraren aan de Zendingshogeschool benoemt (in het „ambt" van doctor??) is dit kerkelijk examen niet nodig.

De Synode van Dordrecht (1578) vertrouwde het voor de aanstaande Dienaren ook aan de Leidse professoren toe, totdat deze Universiteit Remonstrants besmet bleek. Friesland handhaafde dit

[1]) Zie b.v. Dr G. J. Vos, *De tegenwoordige inrichting*, blz. 159.

recht van de Universiteit nog tot 1639. De Groningse Academie behield het tot 1815. Voetius betreurt het [1]) dat de Kerken de examens aan zich trokken, daar de professoren hierin het best kunnen oordelen.

Dit lijkt mij inderdaad de juiste opvatting. Als de Zendingshogeschool een Kerkelijk instituut is, staan de Hoogleraren onder kerkelijk opzicht en tucht, zodat aan hen ook kan worden opgedragen de „leer" der candidaten te onderzoeken.

Ditzelfde geldt ook van het „peremptoir" examen na de beroeping.

b. De beroeping

Berust het Zendingsrecht niet uitsluitend bij de plaatselijke gemeente, dan is het ook niet noodzakelijk dat, bij samenwerking van meerdere, één gemeente speciaal de roepende is, d.w.z. de Goddelijke roeping erkent. Meerdere gemeenten samen kunnen een beroep uitbrengen, met een „beroepsbrief" – in een formulering die door de Kerk, in overleg met het centrale Zendingsorgaan, is opgesteld –, waarin de rechten en plichten van de Zendeling en de zendende gemeente(n) zijn vastgelegd. Een „ligger" worde daarbij gevoegd, waarin de verschillende gemeenten hun nauwkeurig omschreven aandeel in de financiële verantwoordelijkheid bepaald hebben. Het peil van salaris en pensioen worde echter generaal geregeld, evenals bij de predikanten het geval is.

In de practijk is het wenselijk dat die kring van zendende gemeenten zo klein mogelijk zij, opdat deze gemeenten hun eigen verantwoordelijkheid voor dat stukje Zendingswerk zo persoonlijk mogelijk voelen. De belangstelling in en de liefde en offervaardigheid voor het werk zal aldus het best gestimuleerd worden. Maar ook Classes en desnoods Synoden kunnen roepen tot deze dienst.

Bij de beroepsbrief worde ook een instructie gevoegd, met speciale aanwijzingen voor de door die Zendeling te bezetten plaats.

De beroeping worde, na aanneming en afkondiging in de gemeente(n) die hem riep(en), geapprobeerd door de meerdere vergadering, waarin de roepende gemeente(n) samenkomt(-en).

c. De bevestiging

De bevestiging is de bekroning der beroeping, waardoor deze effect krijgt. Zij geschiedt als regel in één der zendende gemeenten, namens alle. In bijzondere gevallen is er geen principieel bezwaar tegen een bevestiging in een vergadering van Classis of Synode, zoals

[1]) *Pol. Eccl.*, IV, blz. 86.

vroeger ook meermalen is gebeurd. Voor de bevestiging worde een door de Kerk opgesteld Formulier gebruikt.

d. De bevoegdheid

Na zijn uitzending blijft de Zendeling onder toezicht van en in voortdurend contact met de gemeente(n), die hem zond(en). Eén der zendende gemeenten, resp. de classicale of (provinciale) synodale zendingscommissie voere de correspondentie en administratie. Tevens blijve er contact met het centrale Zendingsorgaan der Kerk. Op het Zendingsterrein is de Zendeling gebonden aan zijn beroepsbrief en instructie, waarin zijn bevoegdheden omschreven zijn. Hiertoe behoren, wanneer wij de N.T.-ische Evangelist achter hem zien, o.a.:

het verkondigen van het Woord;
de bediening der Sacramenten;
de vorming – in overleg met het centrale zendingsorgaan der Kerk en de organisatie op het Zendingsveld – van gemeenten en het instellen van diensten.

Zodra het tot vorming van een gemeente gekomen is, verliest de Zendeling de jure deze bevoegdheden, al kan hij hierin krachtens een roeping der jonge gemeente weer geheel of gedeeltelijk hersteld worden. Ook bij het optreden van een inheems predikant zal hij nog een tijdlang als adviseur in die gemeente kunnen dienen.

De Zendeling werke er echter op aan dat de jonge gemeente zo spoedig mogelijk volledig zelfstandig worde en zelf ook de zendingstaak kan overnemen. Iedere vorm van voogdij dient vermeden te worden, zoals reeds Voetius terecht opmerkte.

8. *De toekomst van de Zendeling*

Sinds de Zendingsconferentie van Jeruzalem (1928) spreekt men minder van Kerken en Zendingsvelden, maar meer van oude en jonge Kerken. Na die tijd is de zelfstandigwording der inheemse Kerken in een steeds sneller tempo doorgegaan. Dit feit stelt de Zending voor grote problemen en vele vragen. Ook de positie van de Zendeling is daar uiteraard bij betrokken.

Mr S. C. Graaf van Randwijck beschrijft in een artikel: ,,Zending als kerkelijke taak'' [1]), de organisatie der Indonesische Kerken en wijst op de analogie met die van het koloniaal bestuursapparaat: van onder naar boven: goeroes, panditas, zendelingen, conferentie-

[1]) S. C. Graaf van Randwijck, *Ned. Theol. Tijdschr.*, 1e Jrg., Afl. 2, Dec. 1946.

voorzitter. Deze verhouding is thans niet meer te handhaven. De Zendelingen zelf zullen, volgens Mr van Randwijck, ook geen leidende of zelfs maar inspecterende positie meer willen.

Prof. Kraemer [1]) wees reeds vóór de laatste oorlog op de veranderende taak van de Zendeling, die steeds meer als adviseur der gemeenten zal moeten gaan optreden.

Ook B. J. Boland [2]) ziet de toekomstige taak van de Zendeling meer gericht op adviseren en opleiden. Dat de Kerk die zendt, met deze dingen bij de opleiding der Zendelingen terdege rekening moet houden, zagen we reeds toen we deze opleiding bespraken.

Het zijn de jonge Kerken, die zelf deze nieuwe positie van de Zendeling in hun eigen Kerkorde moeten regelen. Veel zal er van afhangen hoe de huidige problemen in het Oosten zich zullen ontwikkelen, waarbij ik denk aan het Nationalisme, de religieuse crisis, de verhouding tot Nederland etc. etc.

Het zal steeds meer nodig blijken om de problemen, die deze omwentelingen stellen, internationaal te bezien en op te lossen.

Zo kan de Zending wellicht een grote bijdrage leveren aan de versterking der oecumenische gedachte. Reeds Martin Kähler had er oog voor [3]), dat een wezenlijke terugwerking der Zending op de Christenheid is, dat zij steeds meer naar dè Kerk in de verschillende Kerken heenwijst.

Naarmate de Kerk in de Zending meer aan anderen geeft, zal zij zelf rijker worden.

---

1) Kraemer, *De huidige stand van het Christendom in Ned.-Indië*, 1937.
2) B. J. Boland, *Zending, wat denkt gij van Indië?*
3) Martin Kähler, *Dogm. Zeitfragen*, Bd. II, S. 398 ff.

MEDEDELINGEN

OVER DE ONLANGS GEVONDEN HEBREEUWSE HANDSCHRIFTEN

Eeuwenlang was Jaqob ben Ḥayim's uitgave van de masoretische tekst, bij Bomberg in Venetië in 1524–1525, de grondslag van de bijbeledities. In 1926 wist de vermaarde masora-geleerde P. Kahle R. Kittel te bewegen om de tekst van Ben Asher, waarvan in Leningrad een handschrift is uit 1008, ten grondslag te leggen aan de derde uitgave van Biblia Hebraica (Stuttgart 1937). Deze tekst wordt nu ook gebruikt voor een Joodse editie, die in Palestina wordt gereed gemaakt.

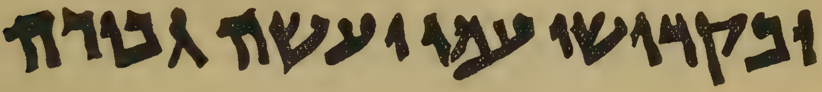
In Manchester bevindt zich een klein fragment van een praemasoretisch MS, de Nash-papyrus. Het bevat de Tien Woorden uit Deut. v en de aanvang van Shema uit Deut. vi. Dit fragment zal uit de eerste eeuw voor onze jaartelling stammen.

Wanneer men bedenkt dat de kennis van de praemasoretische bijbeltekst(en) verder afhangt van reconstructies uit citaten en versiones antiquae, kan men zich de ontroering van de bijbelstudent voorstellen nu er berichten komen over oude MSS van aanzienlijke bijbelgedeelten en van andere hebreeuwse geschriften. Van welk groot belang zal het tevens zijn om enig inzicht te krijgen in het gebruik van de bijbel in Joodse kring en in de leefwijze van zulk een kring.

In de zomer van 1947 hebben bedoeïnen in een hol ten noorden van de Dode Zee een aantal rollen in kruiken bewaard gevonden. Het eerste bericht over de vondst kwam van The American Schools of Oriental Research. Het Syrische klooster St Markus in Jeruzalem vroeg in het voorjaar van 1948 de hulp van de Jeruzalemse school van deze Amerikaanse instelling om inhoud en datum van een viertal rollen te bepalen. Deze rollen waren door dit Syrische klooster aangekocht. Dr Trever beschrijft in het kwartaalschrift van deze Schools, *The Biblical Archaeologist*, Sept. 1948, hoe men in aanraking kwam met de vondst, over het maken van de eerste foto's, over de inhoud van enkele der rollen en over de voorbereiding van een verdere bestudering in Amerika. Professor Millar Burrows, van de Yale University, deelt in ditzelfde nummer mede dat de rollen van het Syrische klooster een gedeelte van de vondst vormen en dat de Jeruzalemse Universiteit de overige rollen heeft aangekocht. Hij geeft een korte schets van de rollen, die door de Amerikaanse School zullen worden bestudeerd. De teksten zijn gedeeltelijk op perkament en gedeeltelijk op bruin leder geschreven, met verschillende hand maar waarschijnlijk uit een zelfde tijd. De tot dusverre ontrolde documenten bevatten de tekst van het gehele boek Jesaia, een gedeelte van Habaqquq met commentaar en een Leefregel van een Joodse secte.

In het vaktijdschrift van The American Schools, B(ulletin) A.S.O.R. zullen foto's gepubliceerd worden met de eerste resultaten van het onderzoek. Ik heb nog geen nummer van B.A.S.O.R. hieraan gewijd onder ogen gehad.

Over het gedeelte dat de Joodse Universiteit bezit brengt Professor E. L. Suqeniq ons de eerste mededeling in een boek dat hij *Megillot Genuzot* genoemd heeft, een uitgave van de Bialeq Foundation in Jeruzalem uit 1948. Dit boek biedt een korte geschiedenis van de vondst, een bespreking van het uiterlijk, van de datering, waarbij met uitstekende reproducties de Nash-papyrus en de inscriptie van Uzziya behandeld worden. Daarna foto's van enkele gedeelten van de vondst, en een afzonderlijke uitgave van wat op de foto's te zien is, met een korte inleiding en enkele verklarende noten. Het bevat 30 regels tekst uit het geschrift waaraan hij de naam geeft: De strijd van de zonen des lichts met de zonen der duisternis, en twee lofzeggingen van 11 en 14 regels uit een verzameling hodiyot. Daarna drukt Suqeniq nog twee hoofdstukken van de Jesaia-rol af, die hij enkele dagen heeft kunnen bestuderen, Jes. xlii en xliii. Suqeniq's boek uit het voor de nieuwe staat Israël zo zware jaar 1948 is een monument van de geestkracht van het Joodse volk.



ובקדושי עמו יעשה גבורה

Overgetekend uit Suqeniq, *Megillot Genuzot* 1948, vergroot schrift.
Een regel uit de rol: De strijd van de zonen des lichts met de zonen der duisternis.

Op grond van een eerste vergelijking met de schrijfwijze van de Nash-papyrus heeft Professor Albright uit Baltimore de teksten gedateerd rond het jaar 100 voor onze jaartelling. Ook Suqeniq denkt aan de tijd voor de val van de tweede tempel. Wanneer het onderzoek de indruk van Millar Burrows, dat het commentaar op Habaqquq de tekst toepast op eigen tijd en naaste toekomst, bevestigt zal dit geschrift belangrijk zijn voor de datering. Nu lijkt mij een datering nog voorbarig.

Ik laat hier enkele opmerkingen volgen over de tekst van Jes. xlii en xliii en geef daarna een proeve van vertaling van de twee door Suqeniq uitgegeven psalmen. Uitteraard draagt dit al een voorlopig karakter.

Jes. xlii en xliii

Het eerste wat opvalt is dat de tekst van de (perkamenten) rol in grote mate overeenstemt met de ons bekende masoretische tekst. De tekst kent geen toevoegingen of weglatingen van enige grootte, zoals b.v. de Septuagint deze vertoont. Verreweg het grootste aantal der varianten is van orthografische en morfologische aard. Het MS kent geen supra- of infraliniaire vocalisatie, maar bezigt de consonanten *w*, *y*, *h* en *'alef* veelvuldig om vocalen aan te geven. De meeste verschillen vinden wij in suffixen, pronomina en verba.

Bij enkele verschillen een korte opmerking.

xlii 11. I.p.v. de slechts in xlii 11 voorkomende qalvorm van ṣwḥ leest

de rol ṣrḥ, dat bekend is uit Sef. i 14, qal, en Jes. xlii 13, hif. I.p.v. yari[ac], xlii 13, leest de rol yodi[ac], ,,hij maakt bekend'', ook in Hab. iii 2 zonder object. In xlii 20 leest de rol M ketib: ראיתה, in vs 24 evenwel M qere. Vs 20 gebruikt een vorm van ptḥ, de 3e pers. plur. perf?, i.p.v. de inf. van pqḥ. De tekst luidt: ראיתה רבות ולוא תשמור פתחו אוזנים ולא ישמע I.p.v. ,,uw redder'' leest xliii 3 ,,uw losser'', vgl. vs 14 גואלכמה. De rol leest als Jes. xlv 14 de meervoudsvorm ṣeba'im. Opmerkelijk is verder de spelling van נואם waarbij de verklaring van J. Barth, Nominalbildung, 2e dr., 1894, p. 129, als qūṭūl-vorm in herinnering gebracht worde. In het nieuwe commentaar van E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*, Dublin 1943, wordt bij xliii 19 voorgesteld netibot, ,,paden'' i.p.v. neharot, ,,rivieren'' te lezen, daar de masoretische tekst een antecipatie van vs 20 zou zijn: de rol leest netibot! In xliii 21 wordt 'mr i.p.v. sppr gebruikt. I.p.v. ,,ik heb u niet vermoeid *of* doen dienen met spijsoffer'' uit xliii 23, leest de rol: ולוא עשיתה ליא מנחה ,,en gij hebt geen spijsoffer voor mij bereid''. Bij deze lezing is alleen de cultische betekenis mogelijk. Het slot van xliii 25 luidt in de rol: לוא אזכיר עוד ,,ik zal niet weer in herinnering roepen''. 'azkir kan een oude qal impf. vorm zijn, zie Barth, o.c. p. 120. De masoretische tekst leest 'ezkor, de gebruikelijke qal-vorm.

De twee psalmen

De volgende voorlopige vertaling bedoelt een indruk te geven van de inhoud en zijn verband met de bijbeltekst. Enkele van de vele bijbelplaatsen, voor inhoud of constructie van belang, voeg ik tussen haken toe aan de vertaling. Ik houd mij aan de door Suqeniq aangebrachte verdeling over de regels. Deze verdeling is naar de inhoud gemaakt. In het MS loopt de tekst door.

(xii לוח)

Ik prijs u, mijn Heer,
want gij hebt mij in de bundel (*of* buidel) der levenden geplaatst (1 Sam. xxv 29)
en gij hebt mij beschermd tegen alle strikken van de groeve. (Job i 10)
Geweldenaars zochten mijn leven, maar doordat ik mij aan uw verbond vastklemde, (Pss liv 5; xvii 5)
zo (waren) zij een vergeefse bende en een nietsnutte groep.
Zij rekenden er niet mee dat mijn vastheid van u is,
en dat gij mij door uw gunst redt,
immers mijn schrede wordt door u ondersteund. (Prov. xx 24)
Zij toch hebben met uw goedvinden mij aangegrepen (Jes. liv 15)
opdat gij u eer zoudt verwerven door het gericht over de bozen (Ex. xiv 4)
en opdat gij u groot zoudt maken door mij voor de ogen der mensen.
Immers door uw gunst bleef ik staande. (Dan. viii 17, 18)
En ik dacht:
Tegen mij hebben zich machtigen gelegerd (Ps xxvii 3)
en mij (? ligatuur; correctie van Suqeniq; zie Ps xvii 11 e.a.) omsingeld met al hun krijgswapenen

en zij werpen pijlen, die ongenees'lijke wonden toebrengen (2 Chron. xxi 18, xxxvi 16; Jer. xiv 19)
en de flikkering van de speer (is) als vuur dat hout verteert, (Job xxxix 23; Jes. xxx 30)
en als het gedruis van vele wateren (is) het geluid van hun stem, (Jer. li 55)
een heftige plasregen, velen tot verderf (Jes. xxx 30)
bij het uitdrukken van de builen (?) komen adder en verwoesting te voorschijn (? Jes. lix 5; Hos. v 13, Jer. xxx 13)
terwijl hun golven zich verheffen. (Ps. cvii 25)
Maar wat mij aangaat, toen mijn hart smolt als water, (Jos. vii 5)
toen hield ik mij vast aan uw verbond.
Maar zij – het net dat zij voor mij uitzetten, greep hun eigen voet (Ps ix 16)
de strikken die zij mij in het verborgen legden, zij vielen er zelf in. (Jer. xviii 22; Ps. cxl 6)
Doch mijn voet staat op een effen baan
in hun samenkomsten zal ik uw naam zegenen. (Ps. xxvi 12)

(xiii לוח)

Ik prijs u, mijn Heer,
want gij hebt mij verlost uit de groeve (Job xxxiii 28)
en uit de onderwereld, waar het verderf heerst, hebt gij mij doen opstijgen (Ps. xxx 4)
tot eeuwige hoogte,
opdat ik zou wandelen op een effen baan (Mal. ii 6), onafzienbaar, (Job xxxviii 16)
en ik zou weten dat er hoop is voor een wezen, dat gij uit stof hebt geboetseerd, (Gen. ii 7, 19)
voor een eeuwige verbintenis. (Ps. lxxxix 8)
En een afgeweken geest hebt gij gereinigd van grote zonde (Prov. xii 8)
opdat hij zich zou stellen op de plaats met de schare der heiligen,
en samen zou komen met de verzameling der hemelingen,
want gij hebt den mens een eeuwig lot doen toevallen (Jes. xxiv 18)
met de geesten van inzicht,
om uw naam te loven samen met hen,
en om uw wonderen te vertellen ten overstaan al uwer werken. (Richt. vi 13; Ps. ix 2)
Wat mij betreft, gevormd uit leem – wat ben ik? (Ps. ciii 14, Job iv 19)
aangemengd met water – wat ben ik waard?
en wat voor kracht heb ik?
Ik bevind mij immers in het gebied der boosheid (Mal. i 4)
en in een zelfde lot met de ellendigen (Ps. x 8, 10, 14)
het leven van de arme toch wordt verlamd door veel onrust
en dreigend verderf volgt mij op de voet (madheba! Jes. xiv 4)
nu alle strikken van de groeve opengezet worden,
en alle netten der boosheid uitgespreid worden, (Ez. xii 13)

en het net der ellendigen op het oppervlak der wateren; (Jes. xix 8)
nu alle pijlen van de groeve rondvliegen, onafwendbaar, (Ps. xci 5)
en geworpen worden, onontkoombaar; (Ex. xix 13; Job vii 6)
nu het meetsnoer valt ten gerichte (Jes. xxviii 17)
een lot des toorns over de verlatenen; (Ps. xxxvii 25)
nu grimmigheid wordt uitgegoten over de arglistigen (Ps. xxvi 4; mattak van natak, Jer. vii 20, xlii 18)
een verterend einde voor alle goddeloosheid;
nu de banden des doods omsingelen, zonder kans op redding,
en de beken der goddeloosheid buiten alle wateroevers treden (Ps. xviii 5)
een vuur, dat allen die hun water putten verteert,
vernietigende alle hout, het groene en het dorre;
uit hun beken vonken vurige vlammen (Job xviii 5)
totdat geen van hen die drinken meer over is.
Het verteert de toornende mannen (? ḥemot, Prov. xxii 24, haplografie)
en het uitgebreide vaste land, (Jes. xlii 5)
de fundamenten der bergen tot vuur, (Thren. iv 11)
de granieten wortels tot beken van pek, (Jes. xxxiv 9; Ps. cxiv 8)
ja, het verteert zelfs de grote oceaan; (Am. vii 4)
en de beken der goddeloosheid ontspringen aan de plaats des verderfs,
en de donkere diepten van de oceaan bruisen, (Ps. lxxxviii 7)
met het gedruis van golven die slijk opwerpen
en aarde... (Jes. lvii 20)

De twee psalmen gebruiken opvallend veel dezelfde woorden. Wij treffen citaten of zinspelingen op teksten aan uit vele bijbelboeken. Er zijn in de door Suqeniq uitgegeven teksten geen Aramese uitdrukkingen. Evenals in het Psalmboek wisselen perfectum en imperfectum elkaar af. Er zijn veel zinnen die met een waw beginnen, meer dan in het Psalmboek. Van een vast metrum blijkt niets. Evenals in het Psalmboek neemt de vijand een grote plaats in.

Deze summiere eerste kennismaking met dit nieuwe materiaal zal de lezer reeds overtuigd hebben van het wijde perspectief dat deze vondst biedt voor de bestudering van Israël's verleden.

Leiden, 24 December 1948 PROF. DR P. A. H. DE BOER

Post scriptum B.A.S.O.R. nummer 111, Oct. 1948, bevat een gedetailleerde beschrijving van de MSS wier publicatie door de Syriërs aan de Amerikanen werd toevertrouwd, door J. C. Trever. Het vierde dezer MSS werd wegens de precaire staat nog niet ontrold. Wel werden enkele Aramese woorden zichtbaar. De Jes. rol telt 54 kolommen, de Hab. rol 13, het Sectarisch Document 11. Albright dateert de Jes. rol in de tweede helft van de tweede eeuw voor Chr., de Hab. rol een eeuw later. Millar Burrows begint een artikelenreeks over de varianten in Jes. De eerste vertaling van het comm. op Hab. door W. H. Brownlee komt in het volgende Bulletin.

Prof. Kahle sluit zich aan bij Albright's datering (in twee nog niet gepublieerde artikelen), voornamelijk op grond van de pronomina en suffixen van de tweede en derde pers. plur. masc., welke hij in verband brengt met de Samaritaanse uitspraak, attimma, himma, etkimma, etc. In afwijking van Millar Burrows noteert hij groter overeenkomst met de Septuaginta, Jes. xl 7, 8.

Er schijnen in het geheel elf rollen gevonden te zijn; vier zijn het eigendom van het Syrische klooster, vier van het Museum van Joodse Oudheden der Jeruzalemse Universiteit, terwijl de overige in particulier bezit schijnen te zijn.

DE BOER, 20 Jan. 1949

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

INLEIDING TOT DE THEOLOGIE

G. VAN DER LEEUW, *Inleiding tot de Theologie*, 2e herziene druk. Uitgeverij H. J. Paris, Amsterdam, 1948, geb. f 6,50.

Onder theologen is de Inleiding tot de Theologie, die prof. van der Leeuw in 1935 schreef, zó algemeen bekend, dat de tweede druk van deze Encyclopaedie der Theologie geen uitvoerige bespreking vereist, slechts een korte aankondiging. Te meer, omdat deze herziene uitgave geen principiële wijzigingen biedt, slechts aanvullingen en verduidelijkingen van het betoog. Toch zal de aandachtige lezer en de goede theologische verstaander de waarde van deze retouches geenszins onderschatten, omdat zij vaak het eenmaal gekozen standpunt van de schrijver pointeren. Er zijn aanvullingen van allerlei aard, die niet alle dezelfde betekenis bezitten. Een overvloediger aantal voetnoten spreekt van een streven om de tekst bij te werken tot op de huidige stand der theologische literatuur, waarvan ook de lijst van de „Voornaamste Literatuur en Afkortingen" getuigt. § 2 is omgewerkt tot een hoofdstuk over: „Positieve", of toegepaste, en theoretische wetenschap. Door het gehele boek heen ziet men de hand van de schrijver aan het werk, die bepaalde passages verduidelijkt. Belangrijk wordt deze arbeid vooral, wanneer er een geheel nieuwe paragraaf verschijnt, zoals § 34: „De twee wegen der Theologie", waaruit men de theologische visie van de auteur zonder moeite kan leren kennen, omdat hij hier kennelijk een lievelingsgedachte expliceert. Verhelderend is ook de korte nieuwe paragraaf over: „Psychologie – Anthropologie – Theologie", die als § 37 is genummerd. Met aandacht leest men bovenal de aanvulling in § 35, waarin de phaenomenologie verdedigd wordt tegen de aanvallen van Bellon en Haitjema, de uitbreidingen in § 40 over de plaats en functie van de godsdienstwijsbegeerte en de toevoegingen bij § 42, die over de Theologia biblica handelt. Daar vindt men een belangrijk aanhangsel, waarin resumerend wordt gesproken over: Kerk en Canon, Schrift en uitlegging, de Schrift als openbaringsmiddel, Schrift en Prediking, de Bijbel een Boek. Als ondergeschikte verbetering mogen wij nog aanmerken, dat de bladspiegel een aangenamer uiterlijk gekregen heeft, nu de alinea's een weinig inspringen.

Theologisch Nederland zal deze herziene herdruk ongetwijfeld met vreugde en dankbaarheid ontvangen. Men moge het met de structuur der theologie, die v. d. Leeuw de lezer voor ogen tovert, eens zijn of niet, dit is en blijft een belangrijk boek: zeer doordacht en met grondige kennis van zaken opgezet, boeiend geschreven, nu en dan gekruid met humor, zoals op blz. 114, waar een kostelijk Amerikaans vers een nieuwe speelse trouvaille vormt en daarbij zeer beslist van toon en dat in dubbele zin: enerzijds spreekt hier de Christen, die denkt van uit zijn theologie van openbaring en incarnatie; anderzijds is in dit boek de conscientieuze theoloog aan het woord, die geen moeite schroomt om tot klaarheid te komen omtrent de methologische vragen, die verbonden zijn aan het

wetenschappelijk karakter der theologie. Misschien ligt de waarde van dit boek in het tegenwoordige stadium der theologische discussie bovenal hierin, dat v. d. Leeuw resoluut aan „de twee wegen", in § 34 beschreven, vasthoudt. C. J. Bleeker

GODSDIENSTWETENSCHAP

J. Verschueren, *La republique d'Haiti*. Scaldis, Wetteren (Belg.); Lethielleux, Paris. 3 vols, 538, 514, 467 pag., ill.; broch. 350 fr. belg.

De drie delen van dit werk verhouden zich onderling min of meer als concentrische cirkels. Deel I, getiteld *Panorama*, geeft een beschrijving van land en volk, zeden en gewoonten, geschiedenis, flora en fauna enz., gevolgd door een overzicht van wat de (R.K.) missie op dit eiland heeft gedaan en bereikt. Daarbij komt tevens de oude religie ter sprake (260–317) die in dl III breder aan de orde komt. Deel II met de titel *Echos d'Haiti* geeft nadere bizonderheden en toelichtingen op de gegevens uit deel I. Het biedt levensbeschrijvingen van enkele belangrijke persoonlijkheden uit de geschiedenis van het eiland, geeft de faits et gestes van sommige vooraanstaande figuren uit de missie, en levert de documentatie. Het IIIe deel biedt een breedvoerige beschrijving van de „culte du Vaudoux" en zijn verhouding tot het (R.K.) Christendom.

De recensent moge zich ontslagen achten van een bespreking van de beide eerste delen. Zij laten zich aangenaam lezen en bieden veel interessante stof. Het werk is geschreven voor de general reader, met name de Rooms-Katholieke, en bedoelt te leiden tot een juistere waardering van land en volk die door oudere auteurs meermalen in discrediet zijn gebracht. Haiti biedt grote mogelijkheden, vooral wanneer het onder de geestelijke leiding van de missie tot ontwikkeling wordt gebracht. Dat een protestantse lezer zich wel eens ergert spreekt haast vanzelf. In I 255 staan als „obstacles qui entravent l'oeuvre missionaire" broederlijk naast elkaar „l'immoralité, l'idôlatrie, le protestantisme et la franc-maçonnerie", en de protestantse zending wordt geschilderd als een inbreker die is binnengeslopen op momenten dat de missie het moeilijk had door gebrek aan krachten (bijv. in de vorige oorlog), en met slinkse middelen de „buit" aan de missie heeft trachten te ontroven, zij het zonder veel succes. Te roemen zijn de uitvoerige registers en vooral de uitstekende bibliografie aan het eind van ieder deel.

Uit godsdiensthistorisch oogpunt is uitteraard deel III het belangrijkst. De *vôdû* (in origine „geest" betekenend, maar dan ook ter aanduiding van de gehele mysteriecultus gebruikt) is afkomstig van de westkust van Afrika, en door de van daar afkomstige negerslaven geïmporteerd in Amerika (vooral in het eilandengebied van de Caraïbische zee). Het is de auteur vooral te doen om de ontwikkeling te laten zien, die er in deze cultus heeft plaats gegrepen. In een eerste afdeling komt dan ook de primitieve vôdû ter sprake, die zich concentreert om de verering van de slang (in Afr. vooral de python). De tweede afdeling spreekt van de

actuele vôdû, waarin de slangenverering op de achtergrond is geraakt en een meer algemene geestenvering daarvoor in de plaats is getreden. Er is een overgang van (een bepaalde vorm van) fetishisme naar het animisme. Hier horen we ook over de rol van de priesters, de inwijding, de tempels, de offers, de magie enz. Een derde afdeling behandelt ten slotte de huidige betekenis en de invloed van de vôdû. Men kan eigenlijk niet meer spreken van een religie; wat er van overgebleven is, is een geheime organisatie met een blindelings gehoorzaamde en zeer gevreesde priesterschap die leeft van afpersing en een enorm sociaal gevaar oplevert. Desondanks blijken ook de hogere standen der bevolking, zelfs die welke tot het Rooms-Katholicisme zijn overgegaan, aan de oude gebruiken en magische voorstellingen zeer gehecht.

Bij alle eerbied voor het werk van de auteur meen ik toch, dat de algemeen godsdiensthistorische kant niet het sterkste is. Afgezien van de Rooms-Katholieke instelling die men heeft te accepteren, staan er heel wat onjuistheden, of op zijn minst onduidelijkheden in dit boek. Het inleidend hoofdstuk over slangenvering is toch wel heel mager. De uiteenzetting over wat hij onder fetishisme wil verstaan hebben is tamelijk willekeurig; de verhouding van fetish en geest is nogal verward, wat o.a. te wijten is aan het feit, dat de schrijver blijkbaar van de „macht" zonder meer, die aan een fetish kan worden toegeschreven, niet weten wil. Ook de positie van de geesten wordt niet duidelijk. Ze zijn aan de ene kant onderscheiden van de „dieu unique" (die wel eens wat al te makkelijk wordt ondersteld), en zijn dan ook geen „goden", maar lagere „esprits". Maar als dan in het vervolg de „dieux" en de „esprits" promiscue worden gebruikt, wordt de zaak er niet duidelijker op. Ook wordt er meermalen al te gemakkelijk gegeneraliseerd, en de parallellen lijken soms vrij willekeurig gekozen. Het werk als geheel verraadt wat al te sterk zijn compilatorische opzet. Ten slotte had ik ook liever een gesloten behandeling gezien van de oude religie van Dahomy (waar het meeste van de vôdû-voorstellingen zijn oorspronkelijk tehuis vindt) dan aan het eind van elke paragraaf een korte samenvatting van de voorstellingen aldaar. Het beeld dat wij nu van deze voorstellingen krijgen, is min of meer gebroken.

H. W. Obbink

Orientalia Neerlandica, A volume of Oriental Studies. A. W. Sijthoff's Uitgeversmij N.V., 498 blz., f 17,50, f 19,—.

Toen op 8 Mei 1945 de Canadezen als bevrijders de stad Leiden binnentrokken, hield het „Oostersch Genootschap in Nederland" juist een vergadering om op uiteraard bescheiden wijze zijn 25-jarig bestaan te herdenken. Hierin werd ook het plan besproken een bundel wetenschappelijke opstellen uit te geven, waaruit de huidige stand der Oosterse studiën in Nederland zou kunnen blijken. Het resultaat hiervan is thans verschenen als een royaal uitgevoerd, van een twintigtal afbeeldingen op kunstdrukpapier voorzien boekwerk, dat een 35-tal, grotendeels in het Engels geschreven verhandelingen bevat van zeer verscheiden lengte en onderwerp. Een zevental hiervan hebben betrekking op Egypte, het Koptisch

inbegrepen, een vijftal betreffen het Oude Testament, twee Babylonië-Assyrië, één de Islam, twaalf India, in de ruimste zin van het woord, Perzië incluis, vijf Indonesië en vier China en Japan. De belangstelling is dus zeer gevarieerd en verdeeld, en hetzelfde geldt voor de onderwerpen, die godsdienst-historisch, kunsthistorisch, taalkundig, literair en historisch zijn of ook wel problemen van meer algemeen cultuur-historisch karakter behandelen.

Ongetwijfeld blijkt hieruit de huidige, veelzijdige belangstelling van Nederlandse zijde voor het Oosten, al werd de Islam wel wat stiefmoederlijk bedeeld. Als zodanig is deze feestbundel zeer geslaagd en geeft hij een beeld van het Oosters Genootschap, dat al deze werkzaamheden omvatten en stimuleren wil, mede door contact met buitenlandse geleerden en genootschappen, die hetzelfde studieveld bestrijken.

Voor de lezers van dit Tijdschrift zijn uiteraard de artikelen over het O.T. van belang; het zijn de volgende: *W. H. Gispen*, Azazel (6 blz.); *P. A. H. de Boer*, Some remarks on Exodus XXI 7–11 (5 blz.); *Th. C. Vriezen*, De compositie van de Samuëlboeken (20 blz.); *J. Simons*, The structure and interpretation of Josh. XVI–XVII (26 blz.) en *J. Schoneveld*, Urim en Tummim (6 blz.). Van de overige artikelen noemen wij hier met name: *L. J. Cazemier*, Hadden de Egyptenaren van het Oude Rijk een „ziel"?; *N. D. van Leeuwen*, Niet-magische aspecten in de magie; *B. Faddegon*, The Semitic and Sanskrit alphabets; *H. Kraemer*, Oriental studies and India; *J. Gonda*, The so-called secular, humorous and satirical hymns of the Rgveda; *H. J. de Zwart*, Rgveda X, 95 (Pururavas and Urvasi); *G. W. J. Drewes*, Een handschrift met soeloeks uit Tjeribon, en *Tjan Tjoe Som*, A new interpretation of some passages of the Chinese Classics.

Het is uiteraard onmogelijk over de hier genoemde en de niet genoemde artikelen, die natuurlijk in geen enkel opzicht bij de genoemde ten achter staan, een oordeel te geven: de namen der medewerkers staan borg voor de kwaliteit.

Toch zou ik gaarne afzonderlijk de aandacht willen vestigen op het artikel over de Islam van Prof. Kramers: L'Islam et la Démocratie, waarin hij op historische wijze een zeer actueel probleem behandelt. De schrijver brengt hierbij een gezichtspunt naar voren, dat niet alleen voor het sociologisch aspect van deze godsdienst van groot belang is, maar dat ook met veel vrucht bij de behandeling van de Islam als godsdienstig systeem zou kunnen worden toegepast. Want het samengaan van een uit het individualistische wezen van de Islam voortvloeiende steriliteit, die de schrijver speciaal op politiek-economisch terrein aanwijst, met een telkens toch ook weer optredende vitaliteit, is niet het minst raadselachtige phenomeen van deze godsdienst. K. Hidding

OUDE TESTAMENT

TH. C. VRIEZEN, *Oud-Israëlietische Geschriften*, 's-Gravenhage (Servire), 1948, 251 blz., gekart. f 4,20.

Door dit werkje heeft de Schrijver zeer velen aan zich verplicht. Voor theologen vormt deze inleiding een welkome aanvulling en gedeeltelijke pendant van Eerdmans' bekende De godsdienst van Israël, The Religion of Israel, Leiden 1947, en voor ieder ander, die zich op de hoogte wenst te stellen van de geschriften van het oude volk Israël en hun samenhang met de letterkunde uit het Nabije Oosten, een uitnemende zij het korte gids.

Vriezen vermeldt eerst wat wij weten van verloren gegane geschriften. Vervolgens staat hij kort stil bij de buitenbijbelse gegevens, terwijl ook de apokriefe en pseudepigrafische geschriften kort gekenschetst worden. In een beschouwing over de samenhang der hebreeuwse en oud-oosterse litteratuur blijkt dat er verwantschap bestaat, doch ook dat Israël bepaalde litteratuurvormen niet kent of slechts in een omgewerkte vorm. Het eigen karakter van Israël's geschriften wordt evenwel niet door de litteratuurvorm, maar door de historiserende en moraliserende inhoud bepaald. In het oude oosten vinden wij slechts zelden de auteurs vermeld. In het O.T. onderscheidt de Schrijver drieërlei uitgevers-werkzaamheid: auteurs (zelfstandige verzamelaars en bewerkers van tradities); verzamelaar-uitgevers (herbewerkers, die ook nieuwe stukken toevoegen) en copiisten-bewerkers (zij vergelijken en collationeren). Voor de datering kan men alleen te rade gaan bij de litterair historische kritiek. Woordgebruik en stijl zijn hierbij de kriteria. Echter zijn vooral historische en godsdienstige argumenten mede bepalend. Vriezen meent met anderen dat de davidisch-salomonische tijd uitgangspunt van Israël's litteratuur is.

Zeer instructief zijn de twee hoofdstukken over Litteratuurvormen, waarbij ook vergelijkingen met andere oude volkeren worden gemaakt. Met nadruk wordt gewezen op de tendentie, die de schrijvers in hun verhalen leggen. Voordat Vriezen overgaat tot een behandeling van de O.T.-ische geschriften afzonderlijk geeft hij een kort overzicht van de kanonvorming en van de hebreeuwse tekst en de oude vertalingen.

In het hoofdstuk over de Tora geeft de Schrijver een helder overzicht van de litteraire kritiek der laatste eeuwen. De onderscheiding van bronnen en haar bestrijding wordt kundig en bondig beschreven. Vriezen zelf sluit zich aan bij hen die veronderstellen dat J. een geschiedwerk in profetische geest is, door E. opnieuw en vermeerderd uitgegeven in een meer particularistische geest; D. hangt het boek Deuteronomium er aan, maar voegt ook stukken in; P. vermeerdert in de ballingschap de uitgave met lijsten, verhalen en wetten.

In het hoofdstuk over de eerste profeten valt vooral de beschouwing over de troonopvolgings- of familiegeschiedenis van David op, een geschiedenis die als een politiek-historische apologie wordt gekenschetst. Men vergelijke Vriezen's opstel in Oriëntalia Neerlandica, Leiden 1948, over de compositie van de Samuël-boeken.

In de latere profeten onderscheidt de Schr. drie litteraire vormen, de

profetie, de persoonlijke confessiones en de historische verhalen over de profeet (elders ook legenden genoemd). In de uitteraard slechts korte behandeling van elk profetisch geschrift weet Vriezen toch een duidelijke indruk van de inhoud en van de voornaamste inleidingsvragen te geven, waarbij vele studies der laatste jaren verwerkt zijn.

Hetzelfde kan gezegd worden van de behandeling der Geschriften. Bij het Psalmboek en ook bij de Wijsheid komt weer het materiaal van de omgeving van Israël ter sprake. In de vrijheid van opbouw en in het persoonlijk karakter van menige psalm vindt de Schr. het eigen kenmerk van de Israëlitische psalm.

Het boek besluit met een korte litteratuurlijst en met registers op namen, zaken en bijbelplaatsen.

Vriezen is er dunkt mij uitnemend in geslaagd om populair-wetenschappelijk te schrijven. Er schuilt een machtige belezenheid en dikwijls meesterlijke beheersing van een zeer ingewikkelde materie in dit kleine boek, zonder dat het de lectuur bezwaart.

Enkele opmerkingen en vragen. Lees: parallellen in plaats van parallelen, passim, torso's, blz. 110; geesteshouding, in plaats van instelling, blz. 27. De transscriptie van het hebreeuws is niet overal gelijk (zie blz. 83 schema, blz. 89 bereschit; sjemot; blz. 135 bisjgaga) en wat primitief.

Hoewel kortheid geboden was en doorgaans de behandeling zeer evenwichtig genoemd kan worden, komt het mij toch voor dat aan de bespreking van de buitenbijbelse bronnen iets meer ruimte gegeven had kunnen worden. Temeer daar de meeste lezers hier geen vertaling van bezitten. Ik doel op Elefantine, blz. 12, Lakish (profeet), enz. Hiervoor had ik het overzicht van de apokriefe en pseudepigrafische geschriften willen missen, daar deze litteratuur verder geen vergelijkingsmateriaal vormt en bovendien een afzonderlijke behandeling vereist.

Ook in het hfdst. over de samenhang met oud-oosterse litteratuur ware een enkel breed vermeld voorbeeld welkom geweest. Is de benaming: schepper der historiografie, blz. 24, niet te boud? Met name in de litteratuur uit Ugarit (Ras Shamra) is de aard — historie, legende, mythe — soms nog een onuitgemaakte zaak (Krt). Wanneer Vriezen het eigenaardige van de O.T.-ische gegevens wil aanduiden noemt hij terecht de tendenz, de geest voortkomend uit Israëls religie, maar hiermede treedt hij buiten het onderwerp van dit werk. Vgl. ook blz. 71 slotalinea, en andere plaatsen.

In de noot op blz. 30 zou ik in willen voegen: het liturgisch gebruik van de hebreeuwse teksten. En op blz. 31 r. 7 zou ik de Mesa-steen weglaten.

Het gebruik van het woord „prediking" op blz. 49 en 51 verschilt van dat op blz. 52. In het eerste geval duidt het het karakter der litteratuur aan, de tendenz, in dienst van politiek en religie; in het tweede geval de vorm der litteratuur.

De onderscheiding op blz. 58 e.v. tussen profane en religieuze liederen acht ik niet geslaagd. Zijn het lied tot de bron, Num. xxi, en de klaagzang van David, 2 Sam. i, de liederen van Debora, Richt. v, en van Mirjam, Ex. xv, profaan?

Het hoofdstuk over de tekst kan beter vooraf gaan aan dat over de kanon, zie ook blz. 77, waar naar voren verwezen moet worden. In het hfdst. over de tekst is de veronderstelling: een populair palestijnse tekst, op blz. 84 tot argument verheven. Dat Kittel's editie de verschillende lezingen der vertalingen ,,tamelijk volledig" zou weergeven, blz. 85, is helaas niet waar. Kittel's noten zijn onvolledig en op menige plaats incorrect.

Over de samenstelling van de Pentateuch heeft Vriezen het laatste woord niet geschreven. Hijzelf weet dit beter dan iemand anders. De in zijn boek voorgedragen constructie houdt ernstig rekening met de critiek die op de bronnentheorie werd uitgebracht. Zelf vermoed ik dat wij een grotere plaats moeten geven aan de mogelijkheid van Jahwistisch gebruik van oorspronkelijke 'el- en 'elohim-verhalen. Maar het is hier niet de plaats dit nader uit te werken.

Op blz. 130 r. 6 v.o. zou ik liever ,,veronderstelling" dan ,,oplossing van dit vraagstuk" lezen. Moet men bij de cultus in Bethel, blz. 140, ook niet de mogelijkheid van oude verwantschap openlaten? Wanneer Vriezen op blz. 141 over de invoering van Deuteronomium schrijft en daarbij de gedachte van pia fraus verwerpt, moet hij dan niet iets toevoegen over een andere mentaliteit der ouden, die blijkt uit de vorm, de Mozaïsche, aan de reformatie gegeven? Wij zouden een dergelijke inkleding immers anders waarderen?

Op blz. 166 gebruikt Vriezen naar mijn mening het woord apocalyptisch ten onrechte. De aangehaalde passages gaan niet over de ondergang der wereld, maar over in de geschiedenis plaatsvindende oordelen.

Op blz. 168 wordt gezegd dat de Christelijke Kerk Jes. LIII terecht op de door Jezus Christus aanvaarde roeping betrokken heeft. Ik vraag mij af of de Schr. hier niet onbewust een verschuiving teweeg brengt, die samenhangt met zijn eigen visie. De christelijke kerk heeft de lijdende knecht van Jes. LIII op Jezus Christus betrokken. Wanneer men op exegetische gronden deze beantwoording van de vraag: wie bedoelt de profeet met zijn tekening? al te simpel vindt, mag men niet zonder nadere verklaring over de roeping, door Jezus Christus aanvaard, als de mening der christelijke kerk schrijven.

Ook op een andere plaats, waar het N.T. geciteerd wordt, is Vriezen m.i. minder gelukkig. Op blz. 184, aan het slot van de pericoop over Jona, wordt ten onrechte de gedachte gewekt, dat het N.T. slechts wegens de geestelijke, profetische zin het O.T. citeert en toepast. Het citaat in Matth. XII 40, de drie dagen in de buik van de vis, had de Schr. voorzichtig moeten maken. In Luk. daarentegen gaat het over het teken. Elders onthoudt de Schr. zich van een behandeling van het gebruik van het O.T. in het N.T., gezien de aard van dit boekje terecht.

Op blz. 185, bij de behandeling van Micha, acht ik de veronderstelling dat deze profeet, de provinciaal (blz. 188), leerling van Jesaja geweest zou zijn niet erg overtuigend. Jes. II 2–4 kan ook citaat uit Micha zijn, of beiden kunnen een bekend gegeven aanhalen. Dat de psalm in Hab. III van de profeet Habakkuk is kan niet waarschijnlijk genoemd worden.

Het boek Job wordt voornamelijk naar zijn inhoud gekarakteriseerd.

In dit stuk zou wat uitvoeriger over de vergeleken buitenbijbelse gegevens gehandeld hebben kunnen zijn.

Lees op blz. 220 midden: „wordt de *inhoud* toegepast op", in plaats van „exegese". Exegese en toepassing moet men scherp onderscheiden.

Ik ben er zeker van, dat deze inleiding veel gebruikt zal worden en daar verheug ik mij van harte over. Misschien dat de Schr. voor een volgende druk iets heeft aan de hier gemaakte opmerkingen.

Mag mij naar aanleiding van dit boekje nog een opmerking van het hart? Dit werk is een mooi voorbeeld van de bijbelwetenschap in ons land. Hoewel het onderwerp, de letterkundige behandeling van het O.T., er geen directe aanleiding toe geeft, zal de aandachtige lezer bemerken, dat het onderwerp de Schr. ook als gelovige ter harte gaat. Hoeveel te meer zal dit blijken, wanneer Vriezen ons een beschrijving van de grondlijnen van het geloof, dat uit het O.T. spreekt, gaat schenken. Maar — hoezeer en hoe ondubbelzinnig wijkt dit boekje af van de bijbelbeschouwing der Nederlandse Geloofsbelijdenis! De bijbelbeschouwing kan in de protestantse theologie noch in de kerkelijke practijk een zaak van ondergeschikt belang geacht worden. Wordt het terwille van de waarachtigheid niet tijd voor een ieder onzer om positie te bepalen?

P. A. H. DE BOER

Poëtische Boeken van het Oude Testament, Job, Psalmen, Spreuken, Prediker, Hooglied. Uitgave van het Nederlands Bijbelgenootschap, Amsterdam 1948, geb. f 4,20.

Ook deze uitgave van de door het Bijbelgenootschap aangestelde commissie voor een nieuwe vertaling van het O.T. werd nog niet voorzien van een Inleiding en Verantwoording. Een beoordeling van dit werk kan derhalve beter wachten tot wij het gehele resultaat voor ons krijgen. Dit zal, volgens de uitgever, na ongeveer twee jaar het geval kunnen zijn.

Deze uitgave werd keurig verzorgd. Waarom werd de twee-kolommendruk voor het boekje Prediker gehandhaafd? Om de voordelen van de thans voor boeken meest gebruikelijke vorm duidelijk aan te tonen?

D. B.

C. VAN GELDEREN, *Koningen III*, Korte verklaring der Heilige Schrift. Uitg. J. H. Kok N.V., Kampen, 1947.

In dit derde deel, dat tengevolge van het overlijden van de bekende auteur door diens opvolger Prof. W. H. Gispen werd verzorgd, wordt de bespreking van het Koningenboek voortgezet, en wel van 2 Kon. 5 tot cap. 17. Prof. van Gelderen leverde steeds bezonken, degelijk werk, en was een goed kenner van het Hebreeuws en de Israëlietische geschiedenis. Zijn voorkeur voor geschiedenis is in dit deel goed te bemerken. Jammer, dat de commentaar verder te breedsprakig, te weinig zakelijk is (400 blz. voor 13 capita!). De auteur is niet vrij van neigingen tot apologetiek, zelfs ten aanzien van eenvoudige, klaarblijkelijke tekstcorrupties, ik denk b.v. aan het uitvoerige pleidooi voor het handhaven van de tekst in

2 Kon. 13 : 21 (*wajjelek*), hetgeen tot een bijna griezelige exegese leidt.
Een ander bezwaar van dit boek is de indeling der zo nauw samenhangende hoofdstukken in korte pericopen, die ieder een aparte commentaar ontvangen, waardoor het overzicht over het geheel zeer wordt belemmerd.

Toch is kennisneming van de beschouwingen van de betreurde schrijver waardevol, wijl zeer leerzaam; hij heeft zich terdege van de taak gekweten de tekst zelf te bezien en spoort daartoe, ook doordat hij telkens tot verzet prikkelt, ten sterkste aan. TH. C. VRIEZEN

M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *De opgravingen van Lakisj en de studie van het Oude Testament.* 35 blz. Uitg. W. Bergmans, Tilburg, 1947.

Het spijt de recensent zeer, dat door een vergissing zijnerzijds de recensie van dit geschrift is blijven liggen. Het bevat de vertaling van een rede, die de auteur tijdens de oorlog hield als rector der R.K. Universiteit te Freiburg; de vertaling ervan is bijzonder goed verzorgd door P. Jos. Cools. Het boekje is als oriënterende studie over de brieven van Lakisj waardevol. Voor de theoloog is het meest interessant de bespreking van bepaalde eigenaardigheden van het schrift der brieven in verband met Oudtestamentische tekstkritische vragen. Daarom gaarne aanbevolen. Een vraag mag wel tot de schrijver of vertaler gericht worden: Hebben de Joden speciaal zulk een scherpe of bijtend karakter? (blz. 16); deze opmerking was ons niet duidelijk. TH. C. V.

D. O. EISSFELDT, *Geschichtsschreibung im Alten Testament.* 48 S., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1948.

Dit is het eerste geschrift over het Oude Testament, dat ons werd toegezonden uit Duitsland. Het bevat een uitvoerige kritische bespreking van de beide literair-kritische studies, die tijdens de oorlog zijn verschenen, nl. G. Hölscher's, *Die Anfange der hebräischen Geschichtsschreibung* (1942) en M. Noth's, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien*, I (1943), benevens enkele opmerkingen naar aanleiding van een opstel van Von Rad, *Der Anfang der Geschichtsschreibung im A.T.* (in Archiv für Kulturgeschichte, 1944) en van het nieuwe grote Amerikaanse werk van C. A. Simpson, *The early traditions of Israel* (1948).

Het is zeer waardevol de voorzichtige, maar tevens toch ook wel doortastende, kritische beschouwingen van Eissfeldt, die als een der meesters op dit terrein mag gelden, te lezen. Ieder, die zich dieper met dit onderwerp wil bezig houden, en door zijn studie met een der genoemde boeken van Hölscher en Noth in aanraking komt, zij de lectuur van deze kritiek gaarne aanbevolen. Eissfeldt heeft tegenover beide pogingen zijn ernstige bedenkingen, niet het minst tegen Noth, die de idee van een samenvattende beschrijving der geschiedenis veel te laat stelt, in de zesde eeuw. Plaatsruimte verbiedt ons verder het betoog van de hooggeschatte criticus over wiens hernieuwde optreden in de internationale discussie wij ons zeer verheugen, te volgen. TH. C. V.

NIEUWE TESTAMENT

Conjectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen sexagenarii, Lund 1947, 250 blz.

Deze bundel is opgedragen aan de Zweedse Nieuwtestamenticus Anton Fridrichsen bij zijn zestigste verjaardag. Een rijk gevarieerd internationaal gezelschap heeft voor deze bundel bijdragen geleverd: Zweden als Bo Reicke en Riesenfeld, Duitsers als Bultmann, Joach. Jeremias, Martin Dibelius, Oepke, Schneider, Stauffer, Fransen als Goguel, Festugière, Hering, Zwitsers als Cullmann, Kümmel, Michaelis, de Belg Cerfaux, de Engelsman Manson, de Amerikaan Nock, de Nederlander de Zwaan.

Zeer gevarieerd ook zijn de onderwerpen van de verschillende artikelen: vragen betreffende de tekst, de inleiding, de bijbelse theologie, de antieke wereld rondom het N.T., de methode van onderzoek van het N.T. worden aan de orde gesteld.

Ook de betekenis van de artikelen loopt m.i. nogal uiteen. Hering uit Straatsburg poogt in Mc. 7 : 37 de lezing „kullous panteleis pepoièken" aannemelijk te maken in plaats van „kaloos panta pepoièken", hetgeen hem, dunkt mij, slecht gelukt. Stauffer vermeerdert de hypothesen aangaande het getal 666 met één, die niet waarschijnlijker is dan vele van zijn voorgangers. Daarnaast staan er echter ook zeer belangrijke artikelen in deze bundel, bijv. over de waarde van de varianten der Chester Beatty Papyri door Debrunner uit Bern, over de Pap. Ox. V, 840 door Joach. Jeremias, over „Mythische Rede und Heilsgeschehen im N.T." door Kümmel. De laatste polemiseert met Bultmann over diens „Entmythologisierung" van het N.T. Het is een zeer belangwekkende en belangrijke bundel. J. N. Sevenster

O. Cullmann, *Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel 1948, 69 pp.

In dit geschrift verdedigt de schrijver de kinderdoop als gegrond in het N.T. Maar alles komt er volgens hem op aan, hoè men dat betoogt. Concrete gegevens ontbreken in het N.T. Ook de teksten, waarin sprake is van „een huis", dat gedoopt wordt, zijn, zo meent Cullmann, niet ter zake, als men de kinderdoop uit het N.T. wil afleiden. Immers wij weten niet, dat in deze „huizen" kinderen waren (p. 20). Zo wordt door Cullmann, wat de concrete gegevens betreft, deze „dünner Faden", zoals Barth deze teksten uit Hand. 16 en 1 Cor. 1 noemde, doorgesneden. Neen, men moet uitgaan van een theologische definitie van de doop van het N.T. En daarbij dient men eigen theologische wensen op zij te zetten. Als Barth de verdedigers van de kinderdoop verwijt, dat zij vanuit hun voorkeur voor de „Eglise multitudiniste" het N.T. lezen, dan geeft Cullmann toe, dat dit natuurlijk mogelijk is, maar voegt er bij, dat de mogelijkheid evenzeer bestaat, dat Barth nadert tot het N.T. met sterke voorkeur voor een „Eglise confessante", dat dus het „hinc, hinc

illae lacrimae'' uit Barth's geschrift over de kinderdoop zo ook misschien gericht moet worden naar de zijde van hen, die menen op grond van het N.T. de kinderdoop af te wijzen (p. 23). Die opmerking is in de discussie rondom de kinderdoop al meer gemaakt en is m.i. juist. En men zal van beide zijden moeten toegeven, dat men het onderzoek van het N.T. dient vrij te houden van eigen dogmatische of niet-dogmatische wensen of vooroordelen, voor zover dat mogelijk is.

M.i. brengt Cullmann de discussie niet veel verder met dit boekje. Hij forceert alvast de gegevens van het N.T. te veel, als hij ze laatpleiten vóór de kinderdoop. Zijn uitgangspunt dunkt mij alvast onjuist, nl. dat er in het N.T. sprake zou zijn van een ,,baptême général'', door Jezus gerealiseerd in zijn dood en opstanding en die daarom geheel onafhankelijk is van het geloof en het begrip van hen, die daarvan als een weldaad genieten (p. 15 s., 19). De teksten, die hij aanhaalt, om dit te staven, kunnen m.i. daarvoor volstrekt niet dienen. Het woord van Paulus 1 Cor. 1 : 13, bewijst niet, dat ,,être baptise = mourir avec le Christ'' (p. 12) en Mc. 10 : 38 en Luc. 12 : 50 bewijzen niet zulk een baptême général (p. 15). Ook de poging om te betogen, dat het N.T. niet het geloof vraagt op het moment van de doop, maar erna, dunkt mij mislukt (p. 31 s., 43 ss., 47). De uitlegging van Kol. 2 : 11, waarin Cullmann een zeer duidelijk verband ziet tussen besnijdenis en doop, is m.i. onjuist (p. 59 s.). De handoplegging als begeleiding van de gave van de Heilige Geest kan men in het verhaal van de zegening der kinderen toch moeilijk lezen, als men slechts eenvoudig synoptisch vergelijkt (p. 35). Dat Joh. 3 : 22 vluchtig in een noot als van geen betekenis wordt afgedaan, komt kennelijk hieruit voort, dat deze tekst niet past in het kader van Cullmann's beschouwing over de algemene doop, gerealiseerd in Jezus' dood en opstanding (p. 7).

Zo is de argumentering van dit boekje stellig niet overtuigend. Niettemin kan het een bijdrage zijn tot verheldering van het vraagstuk, in zoverre het telkens dwingt tot een beoordeling van de juistheid van de exegese der gegevens uit het N.T. J. N. S.

Ch. de Beus, *De oud-christelijke doop en zijn voorgeschiedenis*. Dl. I, De voorgeschiedenis, Haarlem 1945, 160 blz., f 4,90.

Idem Dl. II, *De oud-christelijke doop*, Haarlem 1948, 210 blz., ing. f 8,—, geb. f 9,50.

Het eerste deel vormt het proefschrift van de schrijver. Daarin wordt allereerst een overzicht gegeven van de belangrijkste literatuur, die van 1903 tot 1943 verschenen is over de voorgeschiedenis van de oud-christelijke doop volgens het Nieuwe Testament. De voorgeschiedenis heeft dan betrekking op de doop van Johannes en op ,,Jezus en de doop''. Onder dit laatste hoofd worden behandeld: de aankondiging van de Messiaanse doop, de doop van Jezus, de doop in de kring van Jezus en Zijn discipelen, doop en voetwassing, de zgn. ,,instelling'' van de christelijke doop. Na het literatuuroverzicht volgt de beoordeling.

De opzet van het tweede deel is dezelfde: eerst een literatuuroverzicht over dezelfde jaren over de christelijke doop. Daarin komen dus bijv. de opvattingen van de godsdiensthistorische school ter sprake, nu meer naar de opeenvolgende tijdperken geordend (1903–1913, 1913–1928, 1928–1943). Daarop volgt weer de beoordeling.

Wie zich op de hoogte wil stellen van de literatuur, die in die veertig jaren over de doop verschenen is, kan hier terecht. De gedachtengangen van de verschillende auteurs worden zeer duidelijk uiteengezet. In de problematiek rondom de doop in het N.T. wordt men door deze beide delen voortreffelijk ingeleid. En aangezien in 1903 een geheel nieuw tijdperk begint in de discussie rondom de doop in het N.T., in het bijzonder door het werk van Heitmüller, komen in de bespreking van de literatuur van 1903–1943 wel ongeveer alle vragen aan de orde, die op dit terrein gerezen zijn en ook nog heden moeten rijzen.

Daarom kan men zich hier snel en, wat de hoofdzaken betreft, toch degelijk oriënteren aangaande deze vragen. En als zodanig is dit werk van grote waarde.

Aan deze indeling in literatuuroverzicht en beoordeling zijn echter m.i. bezwaren verbonden. Niet alleen valt de laatste ten opzichte van het eerste wel enigszins kort uit. In dl I wordt het literatuuroverzicht gegeven blz. 1–94, de beoordeling blz. 95–155, in dl II is deze verhouding blz. 1–91 en blz. 92–188. En daar de schrijver zoveel mogelijk alle literatuur, in het overzicht genoemd, wil beoordelen, krijgen de tweede delen soms meer het karakter van uitvoerige boekbeoordelingen dan van een zelfstandige studie over de oud-christelijke doop en zijn voorgeschiedenis. Wel heeft de schrijver een eigen, zelfstandig oordeel over vrijwel alle vraagstukken, die bij de behandeling van de doop in het N.T. aan de orde moeten komen, en wordt dit tenslotte ook duidelijk uitgedrukt, maar door de gevolgde methode neemt de reactie op de in de eerste gedeelten behandelde literatuur wel een zeer grote plaats in. Bovendien is de schrijver niet geheel aan het gevaar ontkomen, vooral niet in dl II, om bij de beoordeling allerlei, wat in het overzicht al uitvoerig beschreven was, ten dele te herhalen.

De literatuur over de kinderdoop wordt in een aanhangsel bij het tweede deel behandeld. Het is te betreuren, dat juist hier de beoordeling ontbreekt. Alleen II : 122 v. komt hij even ter sprake.

Het register van geciteerde bijbelplaatsen verliest veel aan waarde door zijn onvolledigheid. Men kan toch niet volstaan met het opgeven van enkele bladzijden waar de bijbelplaats voorkomt en er aan toe te voegen „en passim". Juist in een werk als dit, dat men zo goed kan gebruiken, om vlug de literatuur over bepaalde bijbelplaatsen na te gaan, zou volledigheid zeer gewenst geweest zijn. J. N. S.

F. Kuiper, *De ware vrijheid. Paulus' brief aan de Galaten als woord voor onze tijd*, Haarlem 1947. Geb. f 2,50, 112 blz.

Dit is actuele exegese in de beste zin van het woord. De schrijver poogt aandachtig luisterend de gedachtengang van de Brief aan de Galaten te

verstaan. Hij poogt zo precies mogelijk op zijn wijze, in de taal van en voor onze tijd na te zeggen wat Paulus heeft willen verkondigen. En ook als hij de boodschap van deze Brief voor het heden tracht door te geven forceert hij geen actualiteit.

De schrijver geeft een eigen vertaling, soms geheel nieuw, in, voor een bijbelvertaling ongewone, woorden, om nog weer eens duidelijker het gehele betoog van deze brief te doen doorklinken. Soms is de vertaling inderdaad origineel, zonder gewild te zijn, en doet zij de tekst op geheel nieuwe wijze horen, bijv. „Ik verbaas mij er over, dat gij zo vlug kunt omschakelen" (1 : 6), „Bij het bezoek van Petrus aan Antiochië, heb ik echter vierkant tegenover hem moeten staan" (2 : 11), „O van verstand beroofde Galaten! Wie heeft u onder hypnose gebracht?" (3 : 1). Of de schrijver er goed aan gedaan heeft, om „Evangelie" met „bevrijdende waarheid", „Christus" met „de Bevrijder", „pistis" met „geloofstrouw" weer te geven, betwijfel ik. Met die vertaling wordt de inhoud van deze woorden, ook in deze brief, m.i. te eenzijdig geïnterpreteerd. J. N. S.

S. Greydanus, *Bizondere Canoniek van de boeken van het Nieuwe Testament.* Deel I, *Historische Boeken,* Kampen 1947. Geb. f 11,50, 334 blz.

In de naam van dit boek wil de schrijver een belijdenis tot uitdrukking brengen. Het bevat de „inleiding" op de vier evangeliën en de Handelingen en spreekt dus nog in het geheel niet over de kanonvorming. Niettemin gebruikt Greydanus de naam Canoniek, omdat in deze naam voor hem de belijdenis ligt, „dat wij het N.T. gelovig erkennen en aanvaarden als metterdaad met Goddelijke autoriteit beklede regel voor ons geloof en leven" (blz. 5). Zo past hij ook op de inleidingswetenschap toe de beginselen, die hij reeds een jaar vroeger in zijn Schriftbeginselen ter Schriftverklaring, Kampen 1946, heeft uiteengezet. Telkens legt hij er de nadruk op, dat ook inleidingsvragen in laatste instantie vanuit bepaalde veronderstellingen beantwoord worden. De praealabele quaestie, van welker beantwoording het onderzoek ook van de inleidingsvragen afhangt, is deze: „Wordt het N.T. aanvaard als geloofwaardig in zichzelf en als Goddelijk waar in zijn mededelingen, òf laat men het oordeel over zijn juistheid van mededeling en voorstelling afhangen van eigen rede of inzicht en van wat andere personen of gegevens verhalen" (blz. 16).

Men kan de schrijver toegeven, dat ook de zogenaamde onbevooroordeelde, historisch-critische wetenschap, dikwijls zonder dat zij het zichzelf bewust was, zich bij het onderzoek sterk door eigen dogmatische of ondogmatische wensen heeft laten beheersen en toch menen, dat hij de tegenstellingen soms wel zeer simpel stelt, en de moeilijkheden van eigen standpunt betreffende de inspiratie van de Schrift wel heel licht telt. Ook uit dit boek wordt toch niet duidelijk, hoe men zich dan de verhouding tussen goddelijke en menselijke factor in de Schrift heeft te denken. En juist doordat hij deze moeilijkheden onderschat is de schrijver meestal te haastig geneigd, om de conclusies van andere onderzoekers, die van de zijne afwijken, aan ongeloof toe te schrijven. Het is stellig wel eens voor-

gekomen en komt nog wel voor, dat men critisch vooral moeilijkheden zoekt ten aanzien van teksten of gedeelten, waarvan men zelf vanuit eigen dogmatiek of filosofie gaarne zou wensen, dat zij niet in de bijbel stonden. Maar het gaat eenvoudig niet aan om te zeggen, dat alle critische vragen, die opgeworpen worden, voortkomen uit een kunstmatig vragen forceren. Het is bijv. volstrekt niet waar, dat men in de inleidingswetenschap ten aanzien van de auteur van het vierde evangelie alleen moeilijkheden heeft opgeworpen vanuit eigen ,,dogmatisme van het ongeloof" (blz. 234), maar ook al kiest men ten aanzien van deze vraag tenslotte geheel in de lijn van de traditie, gelijk de schrijver doet, dan zal men toch moeten toegeven, dat op bepaalde punten vragen blijven rijzen, bijv. op het punt van de verhouding tussen Johannes en de synoptici. Dat de vierde evangelist en ook Johannes de Doper op eenzelfde wijze spreken als de Heer zelf, verklaart Greydanus uit het feit, dat ,,de Evangelist een ontvankelijk gemoed gehad zal hebben, hetwelk 's Heren woorden diep in zich opnam en daardoor gevormd werd ook in eigen spreekwijze" (blz. 232). Maar ook als dat juist is, blijft de moeilijkheid van de verhouding tot de synoptici. Zij wordt alleen verplaatst. Immers dan wordt de vraag: hoe verklaart zich dan de andere bouw, stijl, zegswijze van Jezus bij de synoptici?

Johannes vermeldt de tempelreiniging aan de aanvang, de synoptici plaatsen dit gebeuren in het kader van de lijdensgeschiedenis. Het is begrijpelijk, dat de schrijver vanuit zijn Schriftbeginselen meent, dat wij dit ,,zo hebben te verstaan, dat de Heer tweemaal aldus de tempel heeft gereinigd, hoewel velen dat niet willen aannemen" (blz. 218). Mij dunkt, daar hebben die velen ook waarlijk wel reden toe en toch zeker niet alleen vanuit het dogmatisme van hun ongeloof, maar omdat de feiten van de wijze van overlevering der evangeliën het dogma van de inspiratie, gelijk de schrijver dat huldigt, weerspreken. Wil men de oplossing, die men vanuit dit dogma geeft, dan zal men dus ook de verschillen tussen de synoptici onderling aldus moeten harmoniseren, dus betogen bijv. dat Jezus tweemaal bezetenen in het Gadareense land heeft genezen, eenmaal twee zieken (Mt. 8 : 28), een volgende maal één (Mc. 5 : 1, Luc. 8 : 27), dat Hij tweemaal blinden bij Jericho heeft genezen, eenmaal twee blinden (Mt. 20 : 30), een volgende maal één (Mc. 10 : 46, Lc. 18 : 35), dat hij viermaal Avondmaal heeft gehouden omdat immers de woorden telkens meer of minder sterk van elkander afwijken. Zegt men in het laatste geval, dat men door nauwkeurige vergelijking van de gegevens in de evangeliën en bij Paulus zoveel mogelijk dient te benaderen, wat Jezus precies gezegd heeft, dan behoeft daar toch waarlijk niet het dogmatisme van een of ander geloof of ongeloof achter te steken, dan forceert men niet opzettelijk allerlei moeilijkheden, maar dan komen die moeilijkheden bij het aandachtig lezen en werkelijk willen verstaan van de Schrift onvermijdelijk op.

Zo is ook de verklaring van het onverhuld spreken van Jezus over Zijn Messiasschap vanaf de aanvang bij Johannes (blz. 226), en de bespreking van de inleidingsvragen die zich voordoen ten aanzien van Joh. 21 (verg. bijv. blz. 210, 241, 244 v.) m.i. onbevredigend. Men behoeft waarlijk niet

de prediking van het vierde evangelie af te wijzen, integendeel men kan deze volkomen aanvaarden, terwijl men toch de oplossing, die de schrijver geeft, onaannemelijk vindt.

Gelijk in alle overige werken van de schrijver is ook hier weer zeer hinderlijk het in één zelfde zin overgaan van Nederlands in Duits en van Duits in Nederlands, terwijl bovendien vaak in de Duitse citaten, gelijk ook in de Nederlandse tekst, veel drukfouten zijn blijven staan. Dit geeft het boek iets rommeligs en maakt het minder leesbaar.

Soms is de taal slordig. Wat te denken bijv. van de volgende zin: „Tevergeefs zou Stephanus die elementen wederom hebben zoeken van kracht te doen zijn, en dat pogen met zijn dood bezegeld hebben" (blz. 184). Mij doet dit te veel denken aan de circusbezoeker, die, toen een leeuw wat onrustig begon te worden, ijlings het circus had verlaten en een vriend, die hem zijn overhaaste vlucht verweet, toevoegde: Ik had jou wel eens hebben willen zien zitten blijven kijken. J. N. S.

PH. KOHNSTAMM, *Staat dan in de vrijheid*, II, *Brieven over het Nieuwe Testament*. W. ten Have N.V., Amsterdam, 1947, 228 blz. met registers van namen, zaken en bijbelplaatsen.

Prof. Kohnstamm, de zeer veelzijdige, heeft dit boek geschreven voor de opgroeiende jeugd, die de schoolbanken reeds verlaten heeft. Het is een patriarchaal boek geworden: een emeritus-hoogleraar, die een boek schrijft voor zijn kleinkinderen, met de geestige waarschuwing, dat kleinkinderen niet altijd kleine kinderen zijn. Het patriarchale is echter op harmonische wijze verbonden met een opmerkelijk jeugdig élan, zonder enige vervelende wijdlopigheid, hetgeen gezien de moeilijke materie alle hulde verdient. Het boek is inderdaad geworden, wat zijn maker er zich van voorstelde: een levendige gids door een moeilijk terrein voor ex-middelbare scholieren. Ik meen trouwens de scholieren van de hoogste klasse er wel bij in te mogen sluiten. Kohnstamm geeft bijbelse theologie en geloofsleer tegelijk. Enerzijds volgt hij de gang van de gebeurtenissen in de orde, zoals de Evangeliën ze geven. Aan de andere kant houdt hij steeds de grote lijn in het oog: bij de problemen in de synoptische Evangeliën komt Paulus ook ter sprake (blz. 35 vlg.). Bij dit alles heeft Kohnstamm uitteraard een levendig ethisch interesse, hetgeen belangrijk is voor een land, dat al te veel vrijblijvend theologiseert: Gezindheid en daad; De loongedachte (blz. 35 vlg.); De Christelijke vrijheid (blz. 154 vlg.); Jezus en de Vrouw (blz. 160 vlg.) enz. Voortdurend wordt de nadruk gelegd op het Oude Testament als de achtergrond van het Nieuwe (blz. 20 vlg. en passim). Allerlei actuele quaesties komen aan de orde: zo b.v. Karl Barth en de kinderdoop (blz. 128 vlg.). Zeer belangrijk is, dat Kohnstamm de bijbelse materie bespreekt onder het gezichtspunt van de belijdenis der Kerk (blz. 9). Het kan wellicht het anti-confessionele complex wat terugdringen bij onze intellectuelen. Hij laat iedere poging tot harmonisering achterwege: „Ik moet erkennen, dat ik geen kans zie hier Johannes met de synoptici in overeenstemming te brengen; ..." (blz. 42). Zonder deze onbiblicistische eerlijkheid komen we er bij onze ex-middel-

bare scholieren niet. Al met al is dit boek een opmerkelijk pogen om de Bijbel dichter bij de jongeren te brengen: een pogen, dat aandachtige bestudering verlangt van allen, die met godsdienstige opvoeding te maken hebben. Enkele critische opmerkingen: „menschenzoon" (blz. 30 en passim) is geen Nederlands; het is de vraag, of de brieven van het N.T. méér „beginnende theologie..." zijn dan b.v. de Evangeliën (blz. 9); de pragmatische fundering van het overheidsgezag bij Paulus is een problematieke zaak (blz. 60); de nieuwe vertaling van het N.T. kost thans meer dan f 0,40, zoals op blz. 8 vermeld staat; op blz. 126 loopt een zin niet af: „waarvan wij boven de Kananeesche vrouw". De enkele critische opmerkingen, die hier en daar te maken zijn, doen niet in het minst afbreuk aan de zeer grote waardering, die dit boek verdient. Het is een voortreffelijke aanvulling op de terecht bekend geworden *Inleiding tot het N.T.* van Prof. de Zwaan, waarnaar Kohnstamm zelf ook met nadruk verwijst (blz. 11). Wij mogen er wel eens even bij stilstaan, dat wij te midden van de niet meer te verwerken stroom der boeken, voor het N.T. dus twee boeken bezitten, die wij veilig kunnen aanbevelen aan allen, die serieus bijbelwetenschap willen beoefenen. Twee goede registers verhogen de practische bruikbaarheid van dit boek. P. A. VAN STEMPVOORT

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

J. H. WASZINK, *Q. Sept. Flor. Tertulliani De Anima, edited with introduction and commentary.* Meulenhoff, Amsterdam 1947, 652 p. Prijs f 40.—.

In dit volumineuze boekdeel geeft Waszink ons een behandeling van De anima op een wijze zoals weinig geschriften der Christelijke oudheid tot nu toe ten deel gevallen is. Sedert zijn proefschrift over hetzelfde onderwerp (1933) heeft de S. nog al iets meer gedaan dan dit; maar als hij alleen dit werk in die tijd tot stand had gebracht, zouden wij al nauwelijks lof genoeg kunnen uitspreken. — Het boek begint met een inleiding over de text (voornaamste ms. de Cod. Agobardinus, IX s.), de uitgaven, vertalingen en commentaren. Deze zijn thans alle achterhaald. Dan over de datering, over Tertullianus' motief: een uiteenzetting contra de psychologische leringen der Griekse wijsgeren om langs die weg de wortels der ketterijen te bestrijden. Daarom suggereert de qualificatie van De anima als „de eerste christelijke psychologie" misverstanden, want dit tractaat is niet in de eerste plaats een wetenschappelijke verhandeling, die op zichzelf staat, maar een afwijzing van ketterse opvattingen omtrent de ziel; het behoort met De carne Christi, De resurrectione mortuorum tot dezelfde groep van geschriften als Adv. Hermogenem, Adv. Marcionem en Adv. Praxean (p. 7*). Na een bijzonder verhelderende analyse van de inhoud, gaat het vervolgens over de bronnen van De anima, dat een arsenaal is van gegevens over de antieke psychologie, die voor een deel nergens anders zijn te vinden; met name *περὶ ψυχῆς* van Soranus van Efeze, dat verloren is, staat hier voorop en wordt zonder enige moeite, welke ook, te sparen nauwkeurig op alle

punten in het licht gesteld; dan volgen Arius van Alexandrië († 9/14 n. Chr.), eclectisch Stoicijn aan 't hof van Augustus en enkele anderen. Rechtstreekse invloed voorts van De anima constateert de S. alleen bij Vincentius Victor, met zijn beschrijving van de vorm der lichamelijke ziel, betreden door Augustinus in De anima et eius origine. De text van de verhandeling wordt gevolgd door een geweldige commentaar (p. 81–593). In plaats van een vertaling, wordt aan 't hoofd van alle capita in de commentaar een weergave van de inhoud, naar de zin, gegeven. Dit is de enige opmerking, die wij hebben: het is waar, zoals de S. opmerkt, dat een nauwkeurige vertaling van T. toch meestal direct weer toelichting nodig heeft. Maar daar is dan o.i. de commentaar goed voor. Nu blijft het voor menige lezer toch nog wel eens moeilijk, hoe nu precies te vertalen en de paraphrase is een hoogst enkele maal wel eens wat vlot met 't invoeren van begrippen, die de text toch eigenlijk niet kent. Het doet er echter weinig toe. Waarom moet het ons trouwens al te gemakkelijk worden gemaakt? De commentaar is philologisch en cultuurhistorisch, maar ook patristisch of theologisch zo rijk als wij weinig of geen commentaren kennen. Daarbij hoogst boeiend, ook al om de frisse en animerende manier waarop de S. alle problemen — ook die de argeloze lezer zich niet eens gesteld heeft — aanpakt en niet ophoudt voor hij ze duidelijk gemaakt heeft. Dat wil niet altijd zeggen: opgelost. Wij hebben hier allerminst met een zwaarwichtige doodpraterij te doen. Maar wie ooit iets onverdedigbaars over T. en De anima heeft geschreven, is bij deze S. nog niet gelukkig. Hoe vaak o.m. Karpp wel te voorschijn wordt gehaald met zijn overigens belangrijke artikel over Soranus en T. (Zeitschr. N.T. Wiss. 33, 1934) en recht gezet, dat is werkelijk aardig! Na de commentaar volgen bibliografie en indices, w.o. een algemene en een grammaticale en lexicografische. Het merkwaardig resultaat van een stofbeheersing als hier getoond wordt is, dat men volstrekt niet in dit boek verdrinkt, maar wordt geholpen in wat men juist nodig heeft. — Het is, wat de prijs betreft, vergeleken bij wat men tegenwoordig soms met 10 en 20 gld moet betalen, nog een goedkoop boek ook. De technische uitvoering is voortreffelijk. Mogen vele theologen het gebruiken.

Bakhuizen van den Brink

Karl Adam, *Het wezen van het Katholicisme*. Uit het Duits door Piet Kasteel, 4e druk. Uitgeverij Foreholte, Voorhout 1947. 270 blz. Prijs geb. f 5.—.

Het boek van Adam is bekend en verdient, ook naast nieuwere werken van dezelfde aard en strekking, nog steeds alle aandacht om de degelijkheid, niet te grote uitvoerigheid en de waardigheid der uiteenzetting van de Tübinger hoogleraar (nog?). Het kenmerkt zich o.a. door een ecclesiologie, die er volstrekt niet voor schrikt, te erkennen, dat het Katholicisme allerminst zo maar vereenzelvigd kan worden met het oorspronkelijk Christendom of zelfs met Christus' boodschap, evenmin als de volgroeide eik met het eikeltje: er bestaat geen mechanische, maar een organische identiteit (blz. 18). Voorts — wij denken hier ook aan het elders in dit no.

aangekondigde boek van Dom Vonier — door een sacramentsleer, die het „ex opere operato” nu eens goed en duidelijk uitlegt (41). Dan door een opvatting van de verhouding van natuur en genade, waarbij wij toch even een vraagteken moeten zetten, als daar in al te grote radheid van taal gezegd wordt, dat individueel-religieuze ervaringen als van Simon Magus enz. even snel verdwenen van het wereldtoneel als zij gekomen waren en bleken „daardoor valsche ervaringen te zijn geweest, die geen menschelijk en algemeen belang hadden, dat fundamenteel wortelde in den geest van de menschheid” (69). Wij houden deze zin echter voor een lapsus. Doch men leze en overdenke zelf. Deze vierde druk der vertaling, die niet geheel onberispelijk is (b.v. blz. 74 rij i.p.v. reeks), berust op de 7de duitse uitgave (1934) en is gelijk aan de 3e nederlandse, waarbij de fout is begaan, haar niet in de nieuwe spelling over te brengen.

B. v. d. B.

W. J. Kooiman, *Maarten Luther, Doctor der Heilige Schrift, Reformator der Kerk.* Tweede verm. dr., W. ten Have N.V., Amsterdam 1948. 175 blz., gr. 8 met 49 ill. b. d. tekst. Geb. f 5,90.

De vermeerderingen, tevens verrijkingen van dit aangenaam leesbare boek betreffen o.m. de plaats van de Psalmen in Luthers ontwikkeling tot de rechtvaardigingsleer; Luthers critiek op de Duitse volkszonden en op de vorsten en heren, die schuld hadden aan de boerenoorlog; de verhouding van kerk en staat bij Luther met afwijzing van het enigszins vlakke, maar verbreide oordeel, dat in de Reformator zelf de fout van de politieke houding zijner kerk schuilt; Luthers houding ten opzichte van de H. Schrift en iets over de verhouding van Calvijn en Luther. Ook in deze gedeelten treft ons weer de gelukkige keuze van citaten, die het gehele boek kenmerkt. Het is populair in de goede zin des woords en zal menige predikant in de leerpractijk goede diensten blijven bewijzen. Het papier steekt zeer gunstig af bij dat van de eerste uitgave. B. v. d. B.

A. F. N. Lekkerkerker, *Studiën over de rechtvaardiging bij Augustinus.* H. J. Paris, Amsterdam, 1947, 147 blz. Prijs geb. f 6,50.

Er is alle reden om dankbaar te zijn voor deze „studiën” over genade, rechtvaardigmaking, levensvernieuwing, schuldvergeving en voleinding, zoals de kerkvader Augustinus daarover dacht en schreef, en daarbij menigmaal bewust polemiseerde tegen Pelagius en het Pelagianisme. Zij laten ons zien, hoe ernstig sommigen onzer jonge theologen „gestudeerd” hebben in de zware bezettingsjaren, en bij een walmend kaarsje zich hartstochtelijk verdiepten in de bronnen der oude kerk- en dogmengeschiedenis! De schrijver deelt mede, dat zijn geschrift in het kritieke oorlogsjaar 1943 is ontstaan, en daarmede eigenlijk het onderwerp eerst recht aanvatte, dat zijn promotor hem indertijd reeds aanbevolen had als een geschikt onderwerp voor een proefschrift. De auteur wil ons mee laten stu-

deren in de oude folianten van een goede Augustinus-uitgave, en laat ons keer op keer merken, dat hem de geestdrift van de echte wetenschappelijke onderzoeker niet vreemd is.

Dit maakt dit geschrift zo aantrekkelijk, hoe zwak ook de compositie van het geheel als ,,boek'' moge zijn. Ik kan mij moeilijk voorstellen, dat de lezer zich bij de lectuur van dit werk geboeid zal gevoelen. Daarvoor gaat de karakteristieke lijn in de tekening van Augustinus' theologie te veel schuil achter citaten en opmerkingen daarover, die uit de lijn vallen, en die de schrijver gewoonlijk aanduidt met ,,frappant''; nl. frappant, dat Augustinus ook dàt zegt... Wij blijven met deze onderzoeker te veel steken in de phase van het wetenschappelijk vóórwerk. Dat er twee keer een hoofdstuk in dit geschrift staat onder de titel ,,De rechtvaardiging bij Augustinus'', nl. op blz. 11 v.v. en op blz. 76 v.v. schijnt mij ook weinig verantwoord, daar volstrekt in het duister blijft, waarom het betoog op blz. 11 v.v., zich van de latere behandeling van hetzelfde onderwerp zou onderscheiden als een reeks ,,voorloopige opmerkingen''. De betoogvorm is in het eerste hoofdstuk over de rechtvaardiging bij Augustinus inderdaad even ,,definitief'' als in het tweede hoofdstuk over ditzelfde onderwerp.

Tegen de resultaten van deze zo kritisch opgezette navorsing van Aug.' gevoelen over de rechtvaardiging heb ik vooral twee bezwaren.

In de *eerste* plaats, dat hier veel te doctrinair ,,gesystematiseerd'' wordt en Augustinus' rechtvaardigingsleer afgeleid wordt uit geschriften, die uit heel verschillende perioden van het leven van den kerkvader stammen, terwijl een *genetische* tekening van het gestaâg al rijper wordend gevoelen van Augustinus niet beproefd wordt. Op blz. 11 zet de schrijver met aanhalingen uit het ,,Enchiridion ad Laurentium'' (van het jaar 421 na Chr.) zijn onderzoek in; op blz. 76 komt ,,De Spiritu et littera'' (van 412) het allereerst als bron van citaten over de rechtvaardiging aan de orde. Op blz. 101 schijnt de auteur wel even (vgl. regel 2, van boven) de chronologie der geschriften in rekening te willen brengen, maar op blz. 93 legt hij zijn methode toch wel bedenkelijk bloot, als het heet: ,,wij systematiseeren'', d.i. wij brengen bijeen, ,,wat bij Augustinus zelf verspreid ligt in de veelheid van zijn geschriften''. Augustinus' eigen twee boeken *Retractationes*, waarin hij niet minder dan 93 zijner geschriften weer even de revue laat passeren, en keer op keer zichzelf corrigeert met een: ,,dat verstond ik toen nog niet zóó'', hadden de schrijver op een genetische behandeling van zijn stof bedacht moeten maken. In Cap. 1 van boek II b.v., waar Aug. zijn door Lekkerkerker zo vaak aangehaalde geschrift ,,De diversis quaestionibus ad Simplicianum'' kort bespreekt, heet het over de exegese van Rom. 7: eo modo exposui, tanquam homo describatur adhuc sub lege, nondum sub gratia constitutus. *Longe enim postea et spiritalis hominis* (*et hoc probabilius*) *esse posse illa verba cognovi.* Voor zover ik nagaan kon, worden de Retractationes zelfs nooit in deze ,,Studiën'' geciteerd. Terwijl toch b.v. van Retract. II, capp. 33, 38, 42, dankbaar gebruikt gemaakt had kunnen worden; al was het alleen maar als heenwijzing naar de geschriften zelve (o.a. *de fide et operibus!*), die hier door Augustinus even in het licht getrokken worden.

Mijn *tweede* bezwaar kan ik het best aldus omschrijven, dat Dr Lekkerkerker te weinig gerekend heeft met de verre strekking van het karakteristieke woord van Von Harnack: dat in Augustinus' borst twee mensen leefden: de antieke prelaat èn de moderne mens; de Protestantse geest van het „sola gratia" èn „sola fide", naast de verdediger van de Roomse genadeleer. Lekkerkerker maakt Augustinus in diens opvatting van de rechtvaardiging toch wel eenzijdig-Rooms. Hij ziet af en toe de andere lijn wel, maar weet daarmee geen raad; trekt er althans geen conclusies uit. Hij vindt eigenlijk, dat Augustinus deze andere lijn van de justificatio sola fide slechts terloops soms aanduidt, omdat de tekst van een of andere Bijbelplaats hem even te machtig is. Voorbeelden van deze notie van een andere, meer bijbels-reformatorische lijn bij Augustinus zijn b.v. te vinden op blz. 81, te beginnen bij de tweede alinea; op blz. 96–97, waar erkend wordt, dat „gelooven" bij Augustinus ook soms omschreven wordt als een „vluchten tot Gods barmhartigheid", wat veel reformatorischer aandoet dan het geloofsbegrip, dat eigenlijk niet meer dan de beschaamde erkenning inhoudt, dat men zichzelf niet rechtvaardig maken kan (vandaar het op blz. 97 voorkomende „dus iets anders", en even verder: „wel frappant" *!*). Men lette ook op blz. 104 „het treft ons, dat Augustinus hier binnen een juridischen horizont spreekt"; en op blz. 105 „slechts op een enkele plaats lezen wij in verband met de rechtvaardiging van een vereeniging tusschen Christus en de geloovigen".

Dit alles had meer verwerkt moeten worden als mede-constitutief voor de theologie van Augustinus. Ik wil niet ontkennen, dat de bisschop van Hippo in zijn later leven de min of meer Roomse lijn in zijn denken soms heel dik aanstreept. Dan is zonder twijfel rechtvaardigen hetzelfde als rechtvaardig *maken*, en komt het begrip heel dicht bij het begrip heiligmaking door levensvernieuwing. Het is dan inderdaad de justitia *sola oboedientia*, waar het om gaat (Newman, Dr de Vogel). Maar daarnaast is de justificatio impii sola fide meer bepalend geweest voor Augustinus' theologische ontwikkeling, dan Lekkerkerker ons wil doen geloven. De theologie der rechtvaardiging (als rechtvaardigverklaring) èn de theologie der wedergeboorte doen zich beide gelden in zijn religieuze inborst (zie blz. 144 *!*). De paradox is er in dit religieuze denken nu eenmaal onmiskenbaar: hoe uitgesprokener Augustinus kerkprelaat en prediker van de sacramentele gratia justificans wordt, hoe meer hij het geloof in eschatologische zin gaat verstaan, en de *fides* laat overvloeien in de *spes*. Men leze daarvoor boek I van de Retractationes maar eens rustig door.

In geen geval mag van Augustinus gezegd worden, dat hij de bijbel zo slecht verstaat in de leer der rechtvaardigmaking (blz. 102); òf dat hij een antipode van Luther is (blz. 105). TH. L. HAITJEMA

D. A. VORSTER, *Protestantse Nederlandse Mystiek*. Uitg. Meulenhoff, Amsterdam, 1948, blz. 1–296.

In 1947 verscheen het eerste deel van dit uit twee boeken opgebouwde werk van de hand van Dr M. M. J. Smits van Waesberghe S.J., lector aan de Nijmeegse Universiteit, behandelend de „Katholieke Nederlandse

Mystiek" (blz. 1–406). Wie het las herinnert zich de 113 middeleeuwse wonderschone mystieke stukken, door de schrijver in originali en in hedendaagse taal ons geschonken.

Smits van Waesberghe gaf een psychologische inleiding, Ds Vorster van Arnhem bouwt in het tweede deel zijn werk na een inleiding over protestantisme en mystiek historisch op. Zo ontvangen wij zeven hoofdstukken: De mystiek en Luther; Calvijn; De eeuw der Reformatie; De Gouden Eeuw; de eeuw van de burger (achttiende); de eeuw der wetenschap (negentiende) en de twintigste eeuw, die (blz. 219) aangeduid wordt als „de eeuw van het oordeel, van die ontzaglijke alvernietigende explosie die een oordeel is over de waardeloze verarming, waartoe het leven in zijn wezen vervallen was".

De schrijver noemt zijn boek: „Protestantse Nederlandse Mystiek". Wat bedoelt hij met die titel? „De mens moet ledig worden van alle dingen; geen bekommernis meer hebben om de zonde; het laatste van alle dingen willen weten; zoeken naar de ene heerlijkheid" (blz. 84). Kerkleer, Kerkvorm, Sacrament vallen dan volgens Vorster weg, „want de Christusgeest is een te zeer onmiddellijk uit God levende, te geweldig goddelijke kracht, dan dat hij in de kanalen van het kerkelijke leven zou kunnen uitvloeien en krachteloos worden" (49). Het officiële Protestantisme is schrijver „in het algemeen te zeer gebonden aan het heersende stelsel, aan formulieren van enigheid en andere geloofsformaties, die het geestelijke leven zijner aanhangers van de levende krachten Gods gescheiden houden "(23). Wie een verzoenings- en verlossingsleer handhaaft kan niet eigenlijk mysticus zijn (283). Die is armoedig van geest (35.) „Op de mystieke weg is in de mens een geestelijk leven ontstaan geheel naast en onafhankelijk van wat de kerk voor hem betekende of ooit geven kan" (45). „Uit de ontoereikendheid van een kerkelijk bepaald geloof, uit de onmacht van een kerkelijke organisatie om de wereld naar den Geest en het levende Woord Gods te richten, kan ontstaan die gesteldheid die ten slotte en met klare bewustheid alle verschijnselen van het tijdelijke leven, wereld en kerk te zamen achterlaat, om God zelf en Hem alleen te vinden" (59).

Wat er aan mystiek bij Luther, Calvijn en de hunnen rest moet dan zeer schraal zijn. Eigenlijk zouden er ook geen mystici in de R.K. Kerk dan kunnen zijn. Vorster zegt: dan hebben wij te maken met een „geestelijk dubbelleven" (86). Ik moet bezwaar maken, dat de schrijver zó sterk – bij zijn historische opbouw – zijn gehele studie met zijn persoonlijke visie heeft gedrenkt. Ik vrees, dat noch Paulus noch Thomas à Kempis noch Luther noch Calvijn noch Voetius noch Van Lodenstein met het etiquet „dubbelleven" voldaan zouden zijn geweest. Aan de andere zijde laat Vorster verschillende twintigste eeuwse dichters ten tonele verschijnen, die verwonderd zullen zijn tot de groep der Protestantse mystici te behoren.

Voor de zeventiende en achttiende eeuw rust Vorster te veel op Heppe en te weinig op Nederlandse schrijvers; bij de Engelse schrijvers over mystiek miste ik Friedrich von Hügel en Dean Inge. Ik durf nauwelijks te zeggen, dat in de twintigste eeuw ook een Nederlandse mystiek (in 1938) uitkwam, getitel „Het Ingekeerde Leven". M. J. A. DE VRIJER

Prof. Dr A. M. Brouwer, Zijn leven en werken, A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N.V., Leiden, 1948, 91 blz.

Het was een goede gedachte van vrienden, leerlingen en oud-leerlingen van Professor Brouwer, om deze bij het neerleggen van zijn ambt van hoogleraar aan de Utrechtse Universiteit dit geschrift aan te bieden als een hulde aan zijn persoon en de arbeid, die hij gedurende vele jaren aan de Utrechtse Universiteit heeft verricht. Korte tijd na deze huldiging is Brouwer gestorven. Het zal voor de schrijvers van deze bundel achteraf nog een bijzondere voldoening geweest zijn, dat zij van de laatste gelegenheid voor dit betoon van eerbied en dankbaarheid gebruik hadden gemaakt.

Men vindt in de bundel na een voorwoord van Dr Ch. de Beus in de eerste plaats een treffende karakteristiek van Brouwer's werk in een opstel van van Unnik, ,,Beeld uit de verte'', een vrij uitvoerig en interessant Curriculum Vitae door Dr P. W. J. van den Berg en een kenschetsing van Brouwer als docent door twee oud-leerlingen, H. J. ter Haar Romeny en N. K. van den Akker. In deze bijdragen, met name die van Van den Berg, treedt reeds de veelzijdigheid van Brouwer's arbeid aan de dag. In de drie opstellen van C. W. Nortier, G. Ph. Scheers en H. van der Loos, welke achtereenvolgens handelen over Brouwer en de Zending en zijn betekenis als kerkhistoricus en Nieuwtestamenticus, wordt dit nog duidelijker openbaar. Bij de lezing van een en ander worden wij ons ook opnieuw bewust, dat wij door het heengaan van Brouwer in Nederland een belangrijke theoloog hebben verloren: een ijverige werker met veelomvattende kennis, ook een geleerde van eerlijke, nuchter-critische zin, die niet bereid was gangbare dogmatische inzichten te aanvaarden, wanneer deze in strijd waren met de resultaten van zijn bijbels-theologisch onderzoek: zijn studiën over de kerk-organisatie in het N.T., over de Verzoening en de notities in zijn Nieuwe Testament met aantekeningen leveren daarvoor het bewijs.

Het uitvoerigste artikel is dat van Dr J. F. Beerens over: Brouwer en Kerkopbouw, naar mijn mening een belangrijke bijdrage voor de histoire contemporaine. Wij beseffen hier hoeveel belangrijke arbeid voor de vernieuwing der kerk reeds in de jaren voor 1940 werd verricht, hoe veel van hetgeen nu realiteit begint te worden toen reeds werd geprojecteerd en ook, dat Brouwer in deze kerkelijke vernieuwing door zijn voorzitterschap van Kerkopbouw en het schrijven van tal van artikelen een leidende rol heeft gespeeld.

Een bibliographie van G. P. Post besluit het boek, terwijl op de voorpagina een foto van een fraai, door Jan Damme geschilderd portret geboden wordt.

Wij verblijden ons over de verschijning van de bundel, die ons in de verscheidenheid der bijgedragen opstellen een treffend beeld geeft van de persoon en het werk van Professor Brouwer. Het verheugt ons tevens, dat wij door deze recensie ons ook op deze plaats bij het huldebetoon kunnen aansluiten en mogen gewagen van onze dankbaarheid voor veel, dat Brouwer aan kerk en theologie gegeven heeft. G. Sevenster

DOM ANSCAR VONIER O.S.B., *Het Sacrament van het kruisoffer.* (A Key to the Doctrine of the Eucharist). Vert. d. J. van der Hoeven. Het Spectrum, Utrecht 1948, 176 blz. Prijs geb. f 4.90.

Wijlen Dom Anscar, abt van de Benedictijner Buckfast Abbey, overleden in 1938, heeft met het hier vertaalde boek goed en vruchtbaar werk gedaan. Het bevat een grondige uiteenzetting van de Thomistische sacramentsleer en van die over de Eucharistie in het bijzonder, van een eigen en diepzinnige stempel. De sacramenten zijn uitwendige tekenen van het geloof waardoor de mens gerechtvaardigd wordt (*Summa III*, q. 61, a. 4). „Geen verwijt tegen de katholieke Kerk is daarom zo ongerijmd als de beschuldiging, dat zij de kracht van het geloof miskent door zo sterk de nadruk te leggen op het sacramentele leven" (blz. 20), een beschuldiging, die de Engelse schrijver vooral van de puriteinen, niet zo zeer van de „Protestanten" in het algemeen voelt komen. Ieder Sacrament verkondigt iets: het brengt het verleden (het gebeurde heilsfeit) terug, geeft steun aan het heden (de heilswerking) en openbaart het toekomstige (de volmaaktheid). Naar 1 Cor. ii : 26: de dood van Christus, zijn verheffing tot het bovennatuurlijke leven en de eeuwige heerlijkheid. Wanneer de S. deze vruchtbare driedeling op blz. 25 ter verduidelijking met de film vergelijkt, laten wij deze vergelijking toch veel liever vallen voor de categorie van het sacramentele teken, dat dan eigenlijk ook het hoofdonderwerp uitmaakt. Hier ligt de kracht van het boek. Zij komt bijzonder goed uit, o.m. in het hoofdstuk over het eucharistisch offer, dat verdedigd wordt tegenover de protestantse „symbolisten", maar ook tegen de ultra-realisten in eigen kring, die uit protest tegen de protestanten de sacramentele categorie eigenlijk overspannen hebben tot iets natuurlijks en niet rusten voor zij het Misoffer verklaard hadden „in termen, welke betrekking hebben op de Persoon van Christus en niet op het Sacrament" (79 vlgg.). Het Misoffer bepaalt zich volgens Dom Vonier tot Lichaam en Bloed des Heren. Niet in de Heer zelf gebeurt en verandert iets wanneer de Mis wordt opgedragen. Hier komt dus de vraag naar de zgn. herhaling van het Offer van Christus in het geding. De S. legt uit, dat hoewel de gehele Persoon van Christus met alle eigenschappen van een volledig levende persoon in de Eucharistie aanwezig is, het begrip van het eucharistisch offer toch niet anders vereist dan Lichaam en Bloed van Christus. Op Trentse en in de grond Thomistische wijze aanvaardt hij het onderscheid tussen de taak van het sacrament en die van de vergezelling (concomitantia). Hoewel het boek niet nieuw meer is, lijkt ons de thans verschenen vertaling toch heel nuttig, want het Engelse origineel zal wel in niet zo veler handen zijn en het is op weg, een klassiek der R.K. te worden. Vonier gaat minder ver in de sacramentsmystiek dan Odo Casel, maar hij is niet minder Katholiek! De vertaling is goed, misschien soms iets breed uithalend, maar in elk geval duidelijk.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

G. C. BERKOUWER, *Karl Barth en de kinderdoop*. Uitg. J. H. Kok N.V., Kampen, 1947, ing. f 3,50, geb. f 4,75; 168 blz.

Zoals wij het van deze schrijver gewend zijn, bleek bij de lezing dit ook een degelijk doorwerkt boek te zijn op een brede belezenheid opgebouwd. In tien hoofdstukken behandelt hij zijn stof. In kort bestek wordt het probleem in zijn milieu aangezien. Dan volgt Barth's kritiek, zijn behandeling van de Bijbelse gegevens, van de dogmatische gronden en van de geschiedenis van de kinderdoop. Na deze uiteenzetting komt als vanzelf de ecclesiologie aan de beurt in een hoofdstuk over het corpus-Christianum en een dogmatische beoordeling van de correlatie. Van hieruit volgt een uiteenzetting over reformatie en anabaptisme, waarbij de schrijver zijn Calvinisme inzake de kinderdoop krachtig verdedigt. In zeker opzicht is hiermede de taak, die hij zich stelde, voltooid. Maar toch is het vanzelfsprekend dat Berkouwer de gelegenheid te baat neemt om een verdieping dieper te graven en het doopprobleem in verband brengt met de natuur-genade discussie en de scheppingsleer van Barth. Dit hoofdstuk beweegt zich op veel wijder terrein en kan dit niet anders dan in slechts enkele grote lijnen doen. In het laatste hoofdstuk begeeft de schrijver zich in het gewoel der theologen, vooral de Nederlandse, die zich in de laatste tijd over de kinderdoop hebben uitgesproken.

Meer nog dan bij de bespreking over het Corpus Christianum komt het eigenlijke probleem aan de orde in het hoofdstuk over de correlatie. Het gaat dan over de betekenis van het geloof bij de kinderdoop. De schrijver erkent „dat niemand zalig wordt dan door geloof, hetzij kinderen, hetzij volwassenen. Ook kinderen hebben deel aan het gemeenschappelijk geloof" (blz. 59). Maar wat is dat „gemeenschappelijk geloof"? Het is in alle geval geen prestatie, terwijl het geloof dit bij anabaptisme en baptisme dreigt te worden. Maar is de gedachte dat het geloof een prestatie zou zijn bij Barth te constateren? Is die gedachte m.a.w. onvermijdelijk, en is zij in het catechumenenonderricht te constateren? Komt men bij de vraag naar het geloof bij de kinderdoop niet tot gefoceerde constructies? „Wel erkent Calvijn dat de *regel* luidt: dat het geloof is door het gehoor, maar die regel betreft dan ook de oeconomia Dei, terwijl een andere mogelijkheid niet a priori mag worden buitengesloten, nl. alleen door de innerlijke verlichting des Geestes zonder tussenkomst der prediking" (Inst. 4, 16, 19); en elders spreekt hij van „zaad des geloofs", van „toekomstig geloof" en van „een symbool van toekomstige genade" (blz. 60 v.v.). Maar het punt waarop volgens de schrijver alles aankomt is dat „Calvijn voor de fundering van de kinderdoop bleef terugvallen op de instelling Gods, die op grond van de Heilige Schrift voor hem – extra controversiam – vaststond" (blz. 64). Wanneer het nu geoorloofd is om achter Calvijn op de Heilige Schrift terug te gaan (en althans theoretisch is dit toch geoorloofd binnen de reformatie), dan is het niet uitgesloten, dat gezinnen met kinderen gedoopt zijn, maar wel duidelijk, dat de kinderdoop, indien dit voorkwam, een heel wat bescheidener plaats innam dan bij Calvijn. De relatie met de besnijdenis blijft aanvechtbaar aangezien er nimmer sprake van is in het N.T. dat de besnedene niet meer gedoopt

zou behoeven te worden. De overgang van de parousieverwachting der eerste gemeenten tot de consequenties van de continuïteit der Kerk is voor de betekenis van de kinderdoop van groot gewicht. Hier in dit boek wordt met bekwaamheid en ernst de niet zo heel sterke stelling der bijbelse fundering van de doop als normaliter „kinderdoop" verdedigd. Maar men krijgt niet de indruk, dat de opvatting van de schrijver zo heel vanzelfsprekend is. De taak waartoe de schrijver zich geroepen achtte, heeft hij evenwel zo goed mogelijk vervuld. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

OECUMENICA

Dr H. VAN DER LINDE, *Rome en de una sancta.* Het oecumenisch vraagstuk en de arbeid van Rome voor de hereniging der kerken. Uitg. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 2de druk, 1948. Gebonden f 12.—, 395 blz.

Een dissertatie, die zo kort na haar verschijnen herdrukt moet worden, blijkt niet alleen een „good seller" te zijn, maar tevens van een auteur afkomstig, die weet waar brede belangstelling naar uitgaat. Ook heeft de faculteit dit boek als wetenschappelijk werk gewaardeerd. Dat een theoloog uit de Reformatie over de wijze, waarop „Rome" tracht de Christenheid buiten zich, onder moeders vleugels te brengen, niet alleen beschrijvend, maar ook beoordelend waagt te handelen, heeft ook de Rooms-Katholieken blijkbaar geïnteresseerd. Opmerkelijk is, dat Dr W. H. van de Pol's boek, *Het Christelijk dilemma, Katholieke kerk–Reformatie* (Romen, Roermond 1948) aan Van der Linde als schrijver van deze dissertatie is opgedragen.

Dr v. d. Linde heeft al geruime tijd zien aankomen, waar het in de beweging der kerken op aanging en dit heeft het onderwerp van zijn studie bepaald. De oecumenische beweging was reeds sinds 1928 door de encycliek Mortalium Animos afgewezen. Rome zelf zou de hereniging der kerken wel alleen op zich nemen, voortgaande op de wijze, zoals zij dit allang gedaan had en zich verre houdende van de manier, waarop de kerken buiten haar, trachtten met elkaar in aanraking te komen. Dat hierin een spanning duidelijk werd niet alleen tussen de oecumenische beweging en het Vaticaan, maar ook een spanning binnen de Rooms-Katholieke kerk zelf, bleek duidelijk uit het feit, dat zelfs aan de belangstellende Rooms-Katholieken, die als gasten genodigd waren ter vergadering van de Wereldraad van kerken, van hogerhand verboden moest worden daar tegenwoordig te zijn.

Dr van der Linde heeft zich bij de beschrijving van de situatie geen moeite gespaard. De hoeveelheid goedverwerkte stof is enorm en de gegevens waren niet gemakkelijk te verzamelen. Niet alleen dat de documentatie goed is, ook geestelijken als bovengenoemde Prof. W. H. van de Pol, erkennen, dat de schrijver voor een niet-Rooms-Katholiek een bijzonder goed inzicht in het wezen van deze kerk heeft, hoewel uit de aard der zaak niet volkomen, want dan zou hij wel tot haar behoren.

De indeling van deze materie is bij Van der Linde de volgende. Nadat

hij „de roep om de Una Sancta en het oecumenisch vraagstuk" heeft behandeld in een uitstekend overzicht van de grote lijnen, waarlangs de oecumenische beweging haar gestalte aftekent, spreekt hij over „Rome en de Una Sancta". Daarin wordt een overzicht gegeven van de huidige situatie van Rome te midden van de andere kerken en van de binnen Rome zich vertonende bekommering over de gespletenheid der Christenheid. Omdat dit alles comtemporain is, veronderstelt dit een brede voorstudie. In het derde hoofdstuk waagt hij het over Rome's kerkbegrip te handelen, voor zover dit de veronderstelling van haar herenigingsarbeid is. Dit thema is alleen daarom al moeilijk aangezien binnen Rome zelf de ecclesiologie „im werden" is (M. Koster, *Ecclesiologie im Werden*, Paderborn 1940) en Newmanianen over hun corpus-Christi-mystiek discussiëren met een groep canonici, die een veel juridischer ecclesiologie verdedigen. Van hieruit vertakt zich de behandelde materie: eerst de verhouding tot de Oosterse kerken, dan tot de Anglicaanse, tenslotte tot de Reformatie. In de twee laatste hoofdstukken spreekt de schrijver zijn persoonlijke kijk op de gang van zaken uit. Deze hoofdstukken worden uit de aard der zaak door Roomse beoordelaars dan ook het meest onder de loupe genomen. Van uit de Reformatie wil hij het Rooms Katholieke verenigingsstreven aanzien en beoordelen. En tenslotte nagaan, wat dan wel de taak van de Reformatie is, omdat zij nu eenmaal er van de oorsprong uit toe geroepen is om Rome antwoord te geven.

Van reformatorische zijde is Van der Linde wel eens verweten, dat hij Rome te zeer ziet als de kerk der irenici, terwijl toch in de laatste twintig jaren en nog duidelijker in de laatste twee jaren gebleken is, hoe Rome deze irenici meermalen desavoueert. Dit laatste zal Van der Linde niet ontkennen, maar de zijde van Rome, waar hij zich op concentreert, was uit de aard der zaak die van haar herenigingsstreven. Dat er nog andere wrijfvlakken zijn, waarvan het geknars tot in ons land doordringt, weet hij wel, en evenzeer, dat de zachte stemmen der irenici en de luide der apologeten dit toch niet onhoorbaar maken. Maar voor hem en voor velen neemt dit niet de betekenis weg van het vurig verlangen ook binnen Rome, om boven de verdeeldheid der Christenheid uit te komen; niet ten onrechte spreekt hij van een oecumenisch réveil ook bij Rome. Ware dit er niet, zou het dan nodig geweest zijn, dat de Nederlandse kardinaal zo strak verboden had aan geestelijke of leek om tegenwoordig te zijn in welke qualiteit ook bij een der samenkomsten aan de vergadering van kerken in Amsterdam? Wij behoeven stemmen als van deze schrijver, die met kennis van zaken zowel als met liefde en ernst spreken over en met de Christenen aan de andere zijde, ze toeroepende, dat de Reformatie nog iets anders is dan een balorige rebellie, veeleer een nieuw bewogen letten op het goddelijk Woord, dat tot ons allen, aan beide zijden gekomen is en dat ons dwingt het gesprek met elkander op te nemen. Dat door intrige en geweld deze ontmoetingen en dit „controvers-theologisch" gesprek alleen maar onmogelijk gemaakt worden, weet de schrijver wel. Allereerst heeft hij de toch-kerk-trouwe irenici willen ontmoeten om eerlijk en open tesamen met ze de waarheidsvraag te stellen.

Niet alleen de feitenkennis en het inzicht in de verhoudingen wil de

schrijver door zijn werk bevorderen. Hij zelf is over de verdeeldheid der Christenheid bekommerd en daarom knoopt hij dit gesprek aan. Wanneer men het boek leest, wordt men waarlijk betrokken in de ontmoeting der kerken. Dit vooral is de betekenis ervan. B. v. d. S.

PRACTISCHE THEOLOGIE

F. W. A. Korff, *Eeuwigheid en Tijd*, derde bundel, U.M. Holland, Amsterdam, z.j., 212 blz.

Het homiletisch werk van Korff behoeft geen introductie meer: het behoort tot het beste, dat er op dit gebied in Nederland verschenen is. De lectuur van deze posthuum uitgegeven bundel preken bevestigt ons in deze overtuiging. Al de goede hoedanigheden van het vorig werk vinden wij hier terug. Wat de vorm betreft: de verzorgde, glasheldere stijl, de fijne, rake typering van mensen en stromingen, de dikwijls geestige formuleringen, de boeiende opzet, de inleiding, die ook werkelijk inleidt tot de prediking. En wat de inhoud betreft: een rijke evangelieprediking. Er wordt gegraven in de tekst, zodat ook kleine trekjes tot hun recht komen en dan wordt alles gedaan, om het gehoorde Woord sprekend te maken voor onze tijd. Daarbij treft ons, dat ook deze bundel, gelijk de vorige, een ietwat betogend karakter draagt. We moeten in deze preken geen geweldig profetisch betoog zoeken. Veeleer zijn ze te kenschetsen als: leerredenen voor moderne mensen.

Wij hopen, dat ook deze bundel veel gelezen zal worden, vooral ook door studenten en jonge homileten. Want al spreekt het vanzelf, dat dergelijk werk niet in alle opzichten moet en kan worden nagevolgd, het staat voor mij vast, dat uit Korff's homiletisch oeuvre zowel voor het formele als voor het materiële van onze prediking zeer veel te leren valt.

G. Sevenster

P. ten Have, *Van Profeten en Apostelen*, Deel II, Wolters, ing. f 11,—, geb. f 12,50.

Met de verschijning van dit deel heeft Dr ten Have een omvangrijke arbeid voltooid die begonnen werd met de uitgave van „Bij de Bron". Het laatste werk draagt als ondertitel „Handleiding voor de behandeling der niet-historische bijbelstof". Het is moeilijk een dergelijk werk naar waarde te beoordelen, het hangt er van af welk gebruik men er van wenst te maken. Wetenschappelijke pretenties heeft dit boek niet. Het zou onbillijk zijn op dit punt critiek te leveren. Welke pretenties heeft het dan? Paedagogische of didactische? Ook op dit punt is het moeilijk te beoordelen. Het boek wil zijn een handleiding voor docenten bij het gebruik der Bijbelse leerboekjes van de hand van de schrijver verschenen. Het zou dus in het algehele verband gesteld moeten worden. Dat is echter niet aan de orde. Afgezien van deze vragen heeft dit boek grote verdiensten. Wij worden getroffen door de hartstocht en de liefde van de schrijver voor de stof. Een handleiding dreigt gemakkelijk droog en dor te worden. Schrij-

ver heeft dit gevaar trachten te vermijden door een levendige en schilderende stijl. Hij is daar vaak zeer goed in geslaagd. Een enkele maal wordt het echter wat gewrongen. Terwijl Jeruzalem Jezus doodde, laat nu het Jodendom van buiten Hem toch aanvaarden; terwijl de wet geen rechtvaardiging geeft, laat men deze dan nu toch van Christus ontvangen! (blz. 41). Soms wordt die schildering zo uitvoerig dat het over de grenzen van een handleiding heenrijkt. Schrijvers instelling blijft nuchter en zakelijk. Romantisering is hem niet helemaal vreemd, maar blijft binnen zeer bescheiden grenzen.

Na lezing komt echter de vraag boven of een handleiding voor de behandeling van de bijbelstof op catechisatie en schoolonderwijs volstaan kan met de bespreking van de stof. In dit werk is de bijbelse stof het allesbeheersende principe. De vraag van de mogelijkheid van ontvangen, het apperceptievermogen van de leerlingen komt niet of nauwelijks ter sprake. De schrijver volstaat op dit punt met enkele summiere opmerkingen over leeftijden. Wij achten dit een groot bezwaar want hier wringt de schoen van het catechetisch onderwijs heel pijnlijk, en in die problemen helpt het boek geen stap verder, welke grote verdienste het ook anderszins moge bezitten. JONGES

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

E. BRONGERSMA, *Katholicisme en rationele staats- en maatschappijleer.*

I. J. M. VAN DEN BERG, *Moraal met en zonder God.* Uitg. Het Spectrum, Utrecht-Brussel 1948. 64 en 32 blz., kl. 8.

Het boekje van Dr Brongersma, op volkomen rationele basis gecomponeerd, culmineert in een leer van het subsidiariteitsbeginsel, uitgaande van de opvatting, dat de gemeenschap er is om wille van de onzelfgenoegzaamheid van de enkeling, en in aansluiting aan de encycliek Quadragesimo Anno. Het bepleit in zijn critisch realisme een samengaan met de niet-katholieke landgenoten om tot overeenstemming te geraken omtrent het herstel der *natuurlijke* orde in de Nederlandse samenleving en omtrent de natuurlijke middelen om dit herstel te bewerken.

Het eveneens inhoudrijke boekje van Prof. van den Berg verdedigt de vastenbrief van het Nederlandse Episcopaat van 1947 tegen de hypercritiek van modern-humanistische zijde. Men heeft er een afbreken van de humanistische moraal in willen lezen. Dit is overdreven. Maar wel sluit het hier gegeven waarschuwend betoog zich aan bij Thomas' leer: impossibile est, quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius.

Beide geschriften zijn even goed Thomistisch. Doordat zij elk een ander gezichtspunt in het oog vatten, schijnen ze echter tegen elkaar in te redeneren. Toch is dit niet het geval, de werkelijkheid heeft steeds meer dan één aangezicht en om de katholieke denktrant te leren kennen, kunnen deze brochures goede diensten bewijzen. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

S. van Mierlo, *La science, la raison et la foi*. Presses universitaires de France. Paris, 1948, 288 blz.

De schrijver tracht aan te tonen, dat de nieuwere wetenschap en dan in het bijzonder de natuurwetenschap, niet vijandig is, wat haar methoden en resultaten betreft, aan het christelijk geloof, maar het integendeel begunstigt. Hij vernieuwt in zekere zin de aloude kosmologische en physikoteleologische bewijzen. Hij doet dit inderdaad met succes. Zo is zijn boek ook of juist voor de theoloog van grote waarde. Veel meer mensen, dan wij in onze afgeslotenheid menen, leven in de stellige overtuiging, dat *de* wetenschap vijandig is aan het geloof. Een betoog, dat het omgekeerde het geval is, zal hen zeker niet tot geloof brengen, maar kan wel vooroordelen wegnemen en aan het denken brengen en zo de weg bereiden. Ook dit is een nuttige bezigheid, die wij in onze theologische waanwijsheid niet mogen minachten, doch dankbaar moeten toejuichen en begunstigen.

H. de Vos

J. J. Poortman, *Variaties op één en meer themata* (Verzamelde opstellen over Wijsbegeerte, Parapsychologie, Theosofie). Leiden, A. W. Sijthoff, 210 blz., geb. f 6,50.

Dit boek van Poortman – en het is een euvel, waaronder meer verzamelde opstellen lijden! – vermoeit door zijn herhaling van wat reeds gezegd werd. Het standpunt van de schrijver is uit zijn vele geschriften voldoende bekend. Hij tracht zeer beslist de homogeniteit van het physische en het psychische aan te tonen. De principiële grens ligt niet tussen het psychische en het physische, zoals bij Descartes, die sterk de nadruk legt op de heterogeniteit van het psychische en het physische, en daardoor de wisselwerking tussen lichaam en ziel niet verklaren kan, maar deze moet tussen de éne immateriële geest en het psychische plus het physische getrokken worden. Er is voor Poortman wel degelijk iets immaterieels en de geest vertegenwoordigt tegenover het psychophysische een diepere werkelijkheid.

Poortman wil hierdoor de directe wisselwerking van ziel op lichaam en van het lichaam op de ziel verklaren, terwijl ook de moderne parapsychologie hierin steun kan vinden. De achttien artikelen, welke in Poortmans Variaties gebundeld zijn, grijpen hierop telkens weer terug.

Voor hem is wetenschap bewijsbare kennis, en wereldbeschouwing, als juist niet bewezen, intuïtieve overtuiging, welke op grond hiervan argumentatie niet met vrucht toelaat, maar wel geëerbiedigd wil worden, zoals zij zelve de wereldbeschouwing van een ander eerbiedigt. Poortman is Theosoof. In de artikelen komt ook dit herhaaldelijk tot uitdrukking.

Door de leer der psychophysische homogeniteit worden deze wereld en het hiernamaals dichter bij elkaar gebracht. De ziel blijft voortbestaan.

Ik las dezer dagen Barth's locus de homine. Wat is deze anthropologie verre verwijderd van de grondgedachte uit Poortmans geschriften tot ons komend. Toch zijn de artikelen van Poortman wel degelijk lezenswaard, al was het alleen maar om zijn kritische bespreking van het psychisch

monisme en van de beschouwingswijze van Descartes en van hen, die zich op diens wijsgerig inzicht baseerden; het laatste een theorie, die lang het medisch denken heeft beheerst, maar nu wijkt voor nieuwe anthropologische inzichten, ook in medische kringen. JOH. VAN DER SPEK

HEINZ-HORST SCHREY, *Existenz und Offenbarung*. Ein Beitrag zum christlichen Verständnis der Existenz. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1947. 170 blz.

Voor de schrijver is existentie en openbaring „*das* Thema der Theologie schlechthin", want God spreekt in Zijn Openbaring de existentie des mensen aan, en de godzoekende mens wil niets anders dan dat de existentie in hem in Gods openbaring haar vervulling vindt. Deze existentie wordt kategoriaal als tijdelijkheid beschreven en het grootste deel van het boek handelt over de wijsgerige analyse der existentie. Ons wordt hier een ontologie gegeven, waarin vele mooie analysen voorkomen, maar wel wat al te veel wordt aangeroerd.

Van uit deze ontologische beschrijving van het zijn in de tijd komt hij tot de ethische, want de tijddimensies van de mens eisen „die gerechte Entscheidung zwischen ihnen zu treffen, sodass jede Dimension in ihrer Eigentlichkeit erhalten bleibt und doch den gemässen Anteil am Existieren empfängt" (115). Deze eis van gerechtigheid, die in de tijdelijkheid ligt, maakt de situatie van het in de tijd existeren tot een *ethische*. Hier is 't de vraag of „die gerechte Entscheidung" niet veeleer een juiste als een zedelijke beslissing is. De overgang van de ontologische beschrijving van het zijn in de tijd tot de ethische is mij hier nog niet klaar en 't is de vraag of hier niet een ontoelaatbare metabasis is.

Een ander punt van belang voor de theologie is: welke is de verhouding van zijn wijsgerige ontologie tot de theologie?

„Dieses vorlaufende Verständnis der Existenz ist der Anknüpfungspunkt für die Theologie" (142). Want reeds in de beschrijving der existentie zijn *sporen* zichtbaar geworden van een omvattender Transcendentie, die ook het schema der tijdelijkheid overschrijdt. „Diese Spuren sind als negative und positive Hinweise auf das ganz Andere in der Existenz da". Zo komen we in de natuurlijke theologie (cf. 128 e.v.), maar: „diese Hinweise bleiben reine Potentialität, welche die menschliche Freiheit in Irrealität umdenken kann; hinter der Tiefe des ganz Anderen lauert immer der Abgrund des Nichts — wenn sich das ganz Andere nicht in einem Akt geschichtlicher Konkretion zeigt, wie es an sich ist" (130).

Welke zin heeft het dan, zo vraagt hij zelf, „eine Existenzphilosophie zu entwerfen, wenn diese am Ende doch in Frage gestellt wird? Kann dann nicht die Theologie sofort mit der Ausarbeitung des christlichen Seins-verständnisses beginnen?" (162).

Schrey's antwoord is dat alle anthropologische pogingen moeten staan onder het gezichtspunt van Rom. 2 : 1, het aantonen dat de mens niet te verontschuldigen is voor God.

Hoe men in deze ook oordeelt, het werk van Schrey stelt ons telkens voor belangrijke vragen, die doordacht moeten worden. W. LEENDERTZ

A. E. Loen, *Inleiding tot de wijsbegeerte.* Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1947, 192 blz., f 5,90 (geb.).

Hoe moet men inleiden tot de philosophie, tot dat vak, dat geen vak is? Systematisch of historisch? De inleiding van Dr Loen is een gelukkige combinatie van beide, doch zó dat de nadruk toch niet valt op de historie, maar op een hierin liggende tendenz. Zo voert ons de „langsdoorsnede" der oorsprongen naar de „dwarsdoorsnede", de twintigste eeuw, waar we midden in de wijsgerige houdingen van het heden zijn, om dan te komen tot het „wij-nu".

Vóór de historie worden ons eerst de wijsgerige vakken getekend en bezint de schrijver zich op de grond. Aan het slot worden aan de gronden der wijsgerige opvattingen de meest principiële vragen gesteld en komt Dr Loen tot zijn existentieel openbaringsdenken, zoals hij dat in „De vaste grond" (1946) ontvouwd heeft.

Ook hier dus gelijk zo dikwijls: de inleiding leidt tot het wijsgerig denken van de schrijver in. Er zit dus altijd iets eenzijdigs in, waardoor anders gefundeerd denkenden het niet zullen accepteren. Of 't anders kan, is een andere vraag.

In ieder geval doet Dr Loen het op zeer originele wijze. In tegenstelling tot zo menige droge inleiding en opsomming van stelsels gaf hij ons een leesbaar, in vele gedeelten zelfs boeiend boek. Hij denkt en vraagt hardop, hij praat met de lezer, dus niet gewichtig. Zijn stijl is los en levendig; het geheel draagt een persoonlijk karakter.

Nu vraag ik me af: is dit boek geschikt om als inleiding te dienen voor de jonge theologische studenten, is dit het boek waarnaar we zo lang uitzien? Ik vrees, dat vele gedeelten daarvoor te moeilijk zijn. Soms schrijft Dr Loen heel duidelijk, alle termen en woorden verklarend, maar in andere paragraphen bijna in telegramstijl, zó compact dat het met de „ingeleidheid" (!) 172 niet te best zal staan en de jeugdige lezer de bedoeling niet vatten zal.

Het slot „nog een wijsbegeerte die niet de wijsbegeerte is" werd stellig te bondig geschreven. Wel vindt hij zelf deze korte samenvatting onbevredigend en verwijst hij naar „De vaste grond", maar waar de inleiding hier op uitloopt, moesten de hoofdthesen niet zo vaag en daardoor voor velen, die niet met een woord tevreden zijn, weinig zeggend blijven. Wat hij onder openbaring en wat hij precies onder Woord Gods verstaat wordt ons hier niet duidelijk, net zomin als het „spreken Gods in Christus". W. L.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

N. G. M. van Doornik, *Jeugd tussen God en Chaos.* Onderzoek naar de godsdienstige problemen bij de studerende jeugd. M. Nijhoff, 's-Gravenhage 1948, 320 blz., ing. f 6,—.

H. C. Rümke, P. Ellerbeck S.J. en J. C. Roose, Voordrachten ter conferentie van het Antonia Wilhelminafonds, 1948, 56 blz.

Z. Trtik, *Christology in the spirit of the Chzechoslovak Church*, Prague 1947 96 p.

M. B. van 't Veer, *De beide boeken Koningen*, J. H. Kok, Kampen 1948, 271 blz., geb. f 3,25.

W. H. van de Pol, *Geloof en werkelijkheid in het Reformatorisch Protestantisme* (oratie), Dekker en v. d. Vegt, Nijmegen-Utrecht, 1948, 14 blz., ing. f 1,—.

C. A. van Peursen, *Riskante Philosophie*, H. J. Paris, Amsterdam 1948, 138 blz., ing. f 4,90.

G. van der Leeuw, *Wegen en grenzen*, 2e druk, H. J. Paris, Amsterdam 1948.

B. Noack, *Das Gottesreich bei Lukas* (Luk. 17 : 20–24), C. W. K. Gleerup, Lund 1948, 50 S.

B. Noack, *Satanas und Soteria-Untersuchungen zur N.T.-lichen Dämonologie*, G. E. C. Gads, Kopenhagen 1948, 141 S.

J. C. Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse Zendingswetenschap* (diss. Utrecht), Ned. Zendingsraad, Amsterdam 1948, 294 blz.

G. P. H. Locher, *De kerkorde der Prot. kerk in Indonesie* (diss. Leiden), Ned. Zendingsraad, Amsterdam 1948, 255 blz.

A. Rinkel, *Onze problemen in het oecumenisch-theologisch gesprek*, Oud-Kath. pers 1948, 24 blz.

H. Mulder, *De eerste hoofdstukken van het Evangelie naar Lucas in hun structurele samenhang*, W. D. Meinema, Delft 1948, 205 blz., ing. f 4,90.

M. A. Beek, *Het boek Daniel*, De Tijdstroom, Lochem 1948, 64 blz., geb. f 2,25.

Q. Sept. Florentis Tertulliani libros De Patientia, De Baptismo, De Paenitentia edidit J. W. Ph. Borleffs, D. A. Daamen, Hag. Com. 1948, 115 p.

G. van der Leeuw, *Levensvormen*, H. J. Paris, Amsterdam 1948, 288 blz.

K. A. H. Hidding, *De spiegel der waarheid* (oratie), W. van Hoeve, 's-Gravenhage 1948, 17 blz.

O. Cullmann, *Les premières Confessions de foi Chrétiennes*, Presses Univ. de France, Paris 1948, 53 p.

K. J. Popma, *Achtergrond der wijsbegeerte* (oratie), J. H. Kok, Kampen 1948, 32 blz., ing. f 0,90.

F. W. Grosheide, *De bevooroordeeldheid der exegese* (oratie), J. H. Kok, Kampen 1948, 23 blz., ing. f 0,75.

G. Th. H. Liesting, *De zin van het laatste Avondmaal volgens de N.T.-ische teksten* (diss. Nijmegen), Drukkerij St Joseph, Nijmegen 1948, 215 blz., ing. f 5,90.

Scriptorum paganorum I–IV saec. de christianis testimonia edidit W. den Boer, E. J. Brill, Leiden 1948, 39 p., ing. f 1,25.

Kaj Munck, *Troost en tucht*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1948, 211 blz., geb. f 5,25.

S. G. de Graaf, *Hoofdlijnen in de kerkgeschiedenis* (2e dr.), J. H. Kok, Kampen 1948, 136 blz., geb. f 2,75.

A. Hulsbosch O.E.S.A., *Het Godsrijk in wording*, De Koepel, Nijmegen z.j., 239 blz.

WOLF MEESTERS, *De Bijbel behandeld voor jonge mensen*, afl. 3 en 4, J. H. Kok, Kampen 1948.
H. J. MISPELBLOM BEYER, *Tolerantie en fanatisme*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1948, 229 blz., geb. f 6,75.
O. V. HENKEL, *Drie eeuwen protestantisme ten zuiden van de Moerdijk*, Boekencentrum, 's-Gravenhage, ing. f 1,—.
A. D. R. POLMAN, *Onze Nederlandse Geloofsbelijdenis*, I, T. Wever, Franeker 1948, 320 blz., geb. f 8,90.
O. EISSFELDT, *Geschichtsschreibung im Alten Testament*, Leopold Klotz, Gotha 1948, 48 S.
D. J. BAARSLAG, *De Kerstkribbe van Bethlehem*, A. Voorhoeve, Rotterdam 1948, 107 blz., geb. f 2,50.
TH. L. HAITJEMA, *Dogmatiek als Apologie*, Erven F. Bohn, Haarlem 1948, 379 blz., geb. f 18,—.
D. H. TH. VOLLENHOVEN, *Hoofdlijnen der logica*, J. H. Kok, Kampen 1948, 84 blz., ing. f 1,95.
W. AALDERS, *Cultuur en Sacrament*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1948, 164 blz., geb. f 3,90.
R. E. VAN ARKEL, *De boodschap der genade*, J. H. Kok, Kampen 1948, 252 blz., geb. f 4,90.
D. KRIJGER, *De wereldraad van kerken*, J. H. Kok, Kampen 1948, 48 blz., ing. f 0,95.
J. E. KUIPER, *Bijbel voor de jeugd*, Ploegsma, Amsterdam 1948, 646 blz., geb. f 14,90.
EMIL BRUNNER, *Gerechtigheid. Grondbeginselen ener maatschappelijke orde*, W. ten Have, Amsterdam 1948, 302 blz., geb. f 8,50.
A. VAN SELMS, *Licht uit Licht. Het christelijk geloof naar de geloofsbelijdenis van Nicea*, Ploegsma, Amsterdam 1948, 212 blz., geb. f 5,90.
A. SIZOO, *Augustinus' Confessiones*. Latijnse tekst en Ned. vertaling. W. D. Meinema, Delft 1948, 690 blz., geb. f 14,90.

TIJDSCHRIFTEN

Biblica, Vol. 29, fasc. 3, 1948.
Epistula pontificiae commissionis de re biblica. J.-M. Vosté, Les oracles de Balaam d'après Mar Išoʿdad de Merw. E. F. Sutcliffe, St. Jerome's Hebrew Manuscripts. J. Bonsirven, „Hoc est corpus meum", recherches sur l'original araméen. T. Gallus, De sensu verborum Luc. 2 : 35 eorumque momento mariologico. J. Ruwet, Clément d'Alexandrie, canon des Écritures et Apocryphes. A. Jirku, Teleilat Ghassul und die Chronologie von Early Minoan. J. F. Erving, Ksar ʿAkil in 1948. R. Köbert, Nardos pistike – Kostnarbe. G. Card. Mercati, Fastucium.

Theologie en Practijk, 8e jrg., no 8. Sept. 1948.
B. Klein Wassink, J. H. Scholten's beschouwing over het Testimonium Spiritus Sancti. B. ter Haar, De Heidelb. Cat. als catechetisch leerboek. Avondgebeden. Kroniek.

Kerk en Muziek, 1e jrg., no 5, Oct. 1948.
W. Mudde, De zingende kerk (slot). Adr. Kousemaker, Onze kerk-

zang. G. A. de Kok, George Stam. G. Stam, Herinneringen aan C. de Wolf.

Vox Theologica, 19e jrg., no 1. Oct. 1948.
G. L. Verheus, De vreugde van de theol. studie. M. H. Bolkestein, Theologie in deze tijd en in deze landen. J. v. d. Berg, Het gesprek tussen „rechts" en „links". M. de Jonge, Woodbrooke.

Vigiliae Christianae, Vol. II, nr 4, Oct. 1948.
A. Wifstrand, The Homily of Melito on the Passion. J. H. Waszink, Varro, Livy and Tertullian on the history of roman dramatic art. R. M. Grant, More fragments of Origen? Dom P. Andriessen, A propos d'un agraphon cité par Hippolyte.

Theologie en Practijk, 8e jrg., no 9, Oct. 1948.
J. de Graaf, De actuele betekenis der kerk. C. de Jongh, Ons standpunt inzake de openb. school. C. W. Mönnich, Kroniek.

Theologie en Practijk, 8e jrg., no 10, Nov. 1948.
H. Faber, Predikant en dokter aan het ziekbed. A. Mankes-Zernike, Over de draagwijdte van het predikambt. C. W. Mönnich, Kroniek.

Kerk en Muziek, 1e jrg., no 6, Nov. 1948.
F. B. Jantzen, Opstelling van koor en orgel in de kerkruimte. O. Söhngen, Kerkmuzikale vernieuwingsbeweging in Duitsland. H. L. Oussoren, Het kerkkoor in de praktijk.

Wending, 3e jrg., no 8, Oct. 1948.
Artikelen over de Assembly te Amsterdam van H. J. Heering, H. Berkhof, J. M. van Veen, W. Banning, W. Verkade en R. Niebuhr. J. de Graaf, N. A. Berdjajev. H. A. Gerritsen, Kunst een regeringszaak.

Vox Theologica, 19e jrg., no 1, Oct. 1948.
S. L. Verheus, De vreugde van de theol. studie. M. H. Bolkestein, Theologie in deze tijd en in deze landen. J. v. d. Berg, Gesprek tussen „rechts" en „links". M. de Jonge, Woodbrooke.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 49. Arg., 3. Hefte, 1948.
S. Mowinckel, Ekstatiske innslag i profetenes opplevelser. H. L. Jansen, Typologien i Johannes-evangeliet. H. Faehn, Nattverd-gudstjenesten som felles handling.

Theologische Zeitschrift (Basel), 4. Jrg., Heft 5, Sept. Okt. 1948.
W. Eichrodt, Offenb. u. Geschichte im A.T. J. J. Stamm, Erklärung von Hiob 19, 24. W. Baumgartner, Nordamerik. Literatur zum A. T. O. Cullmann, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des H. Ev. E. Staehelin, Briefwechsel Joh. Buxtorff II–Joh. Coccejus.

Studia Catholica, 23e jrg., afl. V, Oct. 1948.
A. Verheul O.S.B., Kent St. Paulus buiten „de Twaalf" nog andere apostelen? (III). P. Romualdus O.F.M. Cap., De weg van de zuivering. P. Polman O.F.M., De H. Eucharistie in de Ned. polemiek. E. Gerrits, De godsvrucht van het H. Hart van Jezus en de godsvrucht tot het Onbevlekte Hart van Maria. J. v. d. Ploeg O.P., De verlossende kracht van Jesus' verrijzenis.

Kerk en Eredienst, 3e jrg., no 5, Nov. 1948.
J. Plooij, De H. Doop in het N.T. W. D. Maxwell, Het H. Avondmaal

als handeling in de geref. kerk. C. C. Richardson, De oecumenische viering van het H. Avondmaal. A. de Wilde en G. van der Leeuw, Stellingen over eredienst. S. H. Spanjaard, Het apologetisch element in de prediking voor buitenkerkelijken. Archimandriet Dionissios, Het orthod. kerkel. congres te Moskou en het kerkel. leven in de Sovjet-Unie.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S. XXXVI, afl. 2–3, 1948.
F. S. Knipscheer, Hendrik van Bommel, „Translatoer" van Ste. Matheus, Febr. 1522. C. W. Roldanus, De gepredestineerde dief herrezen. J. N. Bakhuizen v. d. Brink, Mr Hendrik van Hees, Commissaris-politiek ter Z.H. Synode 1726–1753.

Wending, 3e jrg., no 9, Nov. 1948.
O.a. J. M. van Veen, De Reader's Digest. E. L. Smelik, Hamlet als tragedie van het recht. A. A. van Rhijn, De Christen en maatschappelijke stelsels. Tjan Tjoe Som, De waardering van China's verleden.

Kerkedienst, 14e jrg., no 3, Nov. 1948.
J. C. Roose, Het gesprek vóór het huwelijk. P. J. F. Dupuis, De pract. aanpak voor de sexuele voorlichting door predikanten. A. C. Schuurman, Psalmen en gezangen in de eredienst. C. P. v. A., Kerkedienst achter het ijzeren gordijn.

Bijdragen (Theol. fac. v. N. en Z. Ned. Jezuieten), Dl 9, afl. III, 1948.
G. Mulders, Rond het Limbus-vraagstuk. G. Geenen, Fidei sacramentum (doopselbenaming bij S. Thomas van Aquino). W. Couturier, Twee wijsgerige anthropologieën. H. Geurtsen, Les preuves de l'existence de Dieu.

Vox Theologica, 19e jrg., no 2, Nov. 1948.
C. W. Mönnich, Is christelijke wijsbegeerte mogelijk? A. E. Loen, Is christelijke filosofie mogelijk? R. Hooykaas, Is een christelijk filosofie mogelijk?

Revue Biblique, 55me année, no 3, juillet 1948.
R. de Vaux, Les Patriarches hébreux et les decouvertes modernes. H. Vincent, La chronologie du groupe monumental d'Amvâs. E. Boismard, Clément de Rome et l'Evangile de Jean. B. Couroyer, Le litige entre Josias et Néchao. E. Bickerman, Viri magnae congregationis. M. Lambert, R. Tournay, Le cylindre A de Gudea. H. Vincent, La notion biblique du haut-lieu.

Kerk en Muziek, 1e jrg., no 7, Dec. 1948.
W. Mudde, Kerstfeest en kerkmuziek. W. J. Kooiman, Het kerkelijk jaar. G. Stam, Vom Himmel hoch da komm ich her. O. Söhngen, Kerkmuz. vernieuwing in Duitsland. H. L. Oussoren, Kerkkoor in de practijk. Adr. C. Schuurman, Het lied in het gezin.

Theologie en Practijk, 8e jrg., no 11, Dec. 1948.
J. N. Sevenster, Begroeting. A. de Wilde, In gemeenschap met de belijdenis der vaderen. C. W. Mönnich, Kroniek.

Theologische Zeitschrift (Basel), 4. Jhrg., Heft 6, Nov./Dz. 1948.
Bo Reicke, Die Mahlzeit mit Paulus auf den Wellen des Mittelmeers. O. Pfister, Calvin im Lichte der Hexenprozesse von Penly. A. Gilg, Ein neues Schleirmacherbuch (Flückiger).

In het „Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz" schrijft Prof. O. Cullmann o.m.:

Das Schweigen über Ernst Lohmeyer

Nicht vom Schweigen der russischen Besatzungsbehörden, sondern vom Schweigen der Kirche soll hier die Rede sein. Seit langen Monaten und bald Jahren befindet sich ein Lehrer der Kirche, der Professor für Neues Testament Ernst Lohmeyer, der sich um die tiefere Erfassung des Wortes Gottes große Verdienste erworben hat, in einem russischen Gefängnis oder Lager. Alle, die mit Lohmeyer, sei es in persönlichem, sei es schriftlichem Verkehr standen, wissen, daß hier ein Unrecht geschehen ist und weiter geschieht. Denn er ist ein entschiedener Gegner der Naziherrschaft gewesen. Sonst hätten ihn übrigens die Russen nach dem Krieg nicht zunächst zum Rektor der Universität Greifswald gemacht. Welches auch die Gründe seien, welche die russischen Behörden dann nach einiger Zeit veranlaßt haben, diesen aufrechten Theologen zu verhaften und seither gefangenzuhalten, die Tatsache allein, daß diese Gründe nicht öffentlich mitgeteilt wurden, bedeutet schon ein Unrecht, das an diesem Diener unserer Kirche begangen wird. Es kann der Kirche nicht einerlei sein, daß er an der Ausübung seiner für sie so wichtigen Lehrtätigkeit verhindert wird, um so mehr als sich in letzter Zeit die Reihen der Neutestamentler in Deutschland bedenklich gelichtet haben.

Wo ein solches Unrecht geschieht, einerlei von welcher Seite es kommt, da sollte die Kirche reden, und zum mindesten sollte sie dagegen protestieren, daß einer ihrer bedeutendsten Lehrer seiner Freiheit beraubt wird, ohne daß klar und deutlich gesagt wird, worin seine Verfehlung bestanden haben soll.

Wohl wissen wir, daß die öffentliche Anteilnahme der Kirche am Los ihres der Freiheit beraubten Lehrers menschlich gesprochen ebensowenig „nützen" wird, wie dies zur Zeit des Nationalsozialismus in analogen Fällen genützt hat – ängstliche Gemüter könnten vielleicht sogar eine Verschlimmerung der Lage des Gefangenen davon erwarten. Aber bedeuten solche Erwägungen nicht Kleinglauben, der die Kirche völlig lähmen würde? Wir wissen nicht, inwieweit der Gefangene mit der Außenwelt verkehren kann. Aber wird es nicht für ihn in der furchtbaren Prüfung, die ihm in seiner Gefangenschaft auferlegt ist, eine große innere Hilfe sein, wenn er hört, daß die Kirche mit ihrem Urteil und ihrem Gebet ihn nicht allein läßt? Denn wir dürfen ja jedenfalls hoffen, daß die Nachricht davon ihn vielleicht doch erreichen könnte. Und selbst wenn dies nicht der Fall sein sollte, so müßte die Kirche doch der Aufforderung des Hebräerbriefes gehorchen: „Gedenket der Gefangenen als Mitgefangene derer, die Unrecht leiden, als solche, die auch im Leibe sind" (Kap. 13, 3).

HET PROFIEL
DER ZWEEDSE GODSDIENSTWETENSCHAP[1])

DOOR

C. J. BLEEKER
Amsterdam

Het profiel van een menselijk gelaat kan zeer sprekend zijn. Deze zijdelingse aanblik doet echter de ogen schuil gaan, zodat het niet gelukt de blik te vangen en het leven der ziel te peilen.

Van Nederland uit kan men het beeld van de Zweedse godsdienstwetenschap slechts van ter zijde gadeslaan. Voor het krijgen van die kennis, waarbij men aangezicht tegenover aangezicht staat, zouden een langdurig verblijf in dit land zelf en vele geduldige gesprekken met de toonaangevende geleerden aldaar nodig zijn. Toch kan men aan de Zweedse godsdienstwetenschap, zelfs wanneer zij zich alleen maar in profiel laat waarnemen, nog voldoende karakteristieke trekken ontdekken.

Met opzet is in de titel van deze verhandeling het samenvattende begrip godsdienstwetenschap gekozen. Met terzijdestelling van de godsdienstwijsbegeerte, die meestal ook tot het systeem van de godsdienstwetenschap wordt gerekend, wil deze voordracht in ruwe lijnen een schets ontwerpen van wat er tegenwoordig in Zweden gepresteerd wordt door die drie wetenschappen, die zich met de studie van de godsdienst als cultuurverschijnsel bezig houden. Bedoeld zijn de godsdienstgeschiedenis, de psychologie van de godsdienst en de phaenomenologie van de godsdienst.

Het toneel, waarop de gestalten van dit godsdienstwetenschappelijke schimmenspel zullen verschijnen, ligt hoofdzakelijk in Uppsala. Wegens gegronde redenen. De geleerden, die in dit artikel ter sprake zullen komen, zijn op een enkele uitzondering na direct of indirect verbonden aan de universiteit van Uppsala. Hun prominente figuren vormen, tezamen met enkele bekende beoefenaars van de Oudtestamentische en Nieuwtestamentische wetenschap, de Societas Soederblomiana Upsaliensis, een genootschap voor godsdiensthistorisch en „bijbelwetenschappelijk" onderzoek. Dit genootschap komt door-

---

[1]) Inleiding gehouden op de samenkomst van het Genootschap van Godsdiensthistorici 1 Mei 1948.

gaans zes keer per jaar samen en geeft enkele van de in die zittingen gehouden referaten in een jaarboek uit, dat getiteld is „Godsdienst en Bijbel" [1]). Voor het gemak is deze titel direct in het Nederlands weergegeven, zoals in het vervolg alle literatuur, die alleen in het Zweeds verscheen, in de Nederlandse vertaling van de boektitels zal worden vermeld. De in dit jaarboek gepubliceerde studies geven onmiddellijk een goede indruk van de richting, waarin dit Zweedse onderzoek zich in het algemeen beweegt. Het is streng godsdienstwetenschappelijk, ook waar het de bewerking der Bijbelse gegevens betreft. Een geleerde als Geo Widengren betrekt de gegevens van het Oude Testament en van het Nieuwe Testament voortdurend in zijn godsdiensthistorisch onderzoek en wijst met een haast eenzijdige voorliefde op de verwantschap van de Bijbelse gedachtenwereld met het godsdienstige denken en beleven van het Nabije Oosten der oudheid. Misschien is dit hieruit te verklaren, dat de Zweedse onderzoekers blijkbaar sterk onder de invloed staan van de Engelse school der ritualisten, wier inzichten men het best kan leren kennen uit de twee bundels opstellen van verschillende geleerden, die door S. H. Hooke zijn gegeven, onder de titels: „Myth and Ritual" (1933) en „The Labyrinth" (1935). Een belangrijk specimen van deze ritualistische studies vormen ook de geschriften van A. M. Hocart, die o.a. een belangrijk werk over „Kingship" (1927) uitgaf. Zoals in het vervolg zal blijken, richten de Zweden evenals deze Engelse geleerden gaarne hun aandacht op het probleem van de verhouding van rite en mythe en vooral op het vraagstuk van het zogenaamde „ritual pattern", het oorspronkelijke rituele stramien, waarop de cultische en mythische figuren zouden zijn geborduurd.

Doch er zijn niet alleen verbindingslijnen met de genoemde Engelse godsdiensthistorische school. De Zweden leggen over het algemeen een haast verbijsterende en tevens benijdenswaardige belezenheid in de godsdienstwetenschappelijke literatuur aan de dag. Hun geschriften zijn in letterlijke en figuurlijke zin geruggesteund door literatuurlijsten, die met grimmige verbetenheid streven naar volledigheid. Het spreekt vanzelf, dat de Duitse wetenschap van vóór 1940 niet ontbreekt. Tegenwoordig schijnt men de blik vooral naar Frankrijk te werpen. Behalve de geschriften van de oudere sociologische school vindt men b.v. bij Widengren boeken als A. J. Festugière, „la sainteté" (1942) en R. Callais, „l'homme et le sacré" (1939)

---

[1]) *Religion och Bibel,* Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbok.

geciteerd en uitvoerig besproken. Verder de werken van godsdiensthistorische vakgeleerden, als van de Assyrioloog E. Dhorme. Het verdient de aandacht, dat de Societas Soederblomiana haar corresponderende leden niet alleen in Lund en in een enkele andere stad in Zweden bezit, maar ook in de overige Scandinavische landen, van wie hier genoemd mogen J. P. E. Pedersen te Kopenhagen en S. O. P. Mowinckel te Oslo. Deze beide beroemde namen, in dit verband genoemd, getuigen van een Scandinavische wetenschappelijke samenwerking ook op godsdienstwetenschappelijk gebied. De welbekende studies van beide Oudtestamentici staan met hun begrippenwereld en hun sfeer op de achtergrond van het godsdiensthistorisch bedrijf in Zweden en oefenen daarop een stimulerende werking uit. Het is tenslotte meer dan pure beleefdheid, wanneer wij vermelden, dat Mevr. Anna Söderblom bovenaan staat op de lijst der ereleden van het genoemde studiegezelschap. Zij vormt de levende schakel met de godsdiensthistorische arbeid van haar man, die door dit genootschap wordt voortgezet. De naam van dit gezelschap bevat ongetwijfeld een godsdienstwetenschappelijk parool.

Wie de Zweedse godsdienstwetenschap in profiel beschouwt, ontdekt dus zonder moeite enkele trekken van buitenlandse herkomst. Hij staat overigens op voldoende afstand om de kenmerkende lijnen te zien. Dit betekent tweeërlei. Allereerst ontheft deze uitkijkpost van ter zijde hem van de plicht om alle desbetreffende literatuur in chronologische volgorde door te werken. Hij kan zich beperken tot de voornaamste geschriften met de geenszins ijdele hoop, dat hij daarin het genoemde profiel zich ziet aftekenen. Ten tweede ontwaart hij spoedig het autochthone karakter der Zweedse godsdienstwetenschap. De Societas Soederblomiana blijkt inderdaad getrouw aan haar naam te zijn. Zij streeft naar een voortzetting van de wetenschappelijke traditie, die ontsprongen is aan het werk van de latere Zweedse aartsbisschop.

Nathan Söderblom staat dominerend en inspirerend aan de aanvang van de lijn van het Zweedse godsdienstwetenschappelijke onderzoek, die ononderbroken tot in het heden doorloopt. In ons land heeft Söderblom zich door zijn in het Duits en in het Engels vertaalde werken een luisterrijke naam verworven. Bovendien is hij ons als godsdiensthistoricus bekend geworden door de studie van J. M. van Veen. [1]) Tenslotte staat ons ten dienste de goed gedocumenteer-

---

[1]) *Nathan Söderblom, Leven en denken van een godsdiensthistoricus,* 1940.

de levensbeschrijving door Tor Andrae [1]), waarmee de schrijver zich grote roem als stylist verwierf, en waardoor hij een plaats in de Zweedse Academie als opvolger van Söderblom verkreeg. Helaas is de vertaling vrij slordig.

Zonder overdrijving kan men zeggen, dat Söderblom „the scientific pattern" heeft gegeven voor het latere Zweedse onderzoek. Hij was pionier op al de drie genoemde terreinen: de godsdienstgeschiedenis, de psychologie van de godsdienst en de phaenomenologie van de godsdienst. Niet altijd lag zijn kracht in de streng methodische arbeid, maar steeds getuigt zijn werk van een geniaal-divinatorische geest. Hij trok de grote lijnen, gedurfd, doch zonder dilettantisme. In zijn „Kompendium der Religionsgeschichte", een voortzetting en omwerking van het initiatief van C. P. Tiele, schonk hij een leerboek voor het universitaire onderwijs, dat in beknopte vorm een overzicht biedt over de gehele godsdienstgeschiedenis. Het begint lelijk te verouderen, maar wordt nog vlijtig bestudeerd, faute de mieux. Eerder dan Rud. Otto ontdekte hij in het begrip „heilig" het kernwoord der religie. Zijn standaardwerk „das Werden des Gottesglauben" houdt zich bezig met de wortelen van het Godsbegrip. De titel klinkt ietwat evolutionistisch. Gelijk bekend is, vormt de analyse van de primitieve religie het hoofddeel van dit werk. Als componenten van het Godsbegrip wijst Söderblom hierin het animisme, het begrip van de macht en de Urheber-idee aan. Voor het begrijpen van de ontwikkelingsgang der Zweedse godsdienstwetenschap is het van belang op te merken, dat Söderblom bij dit onderzoek de meeste aandacht besteedt aan de macht-voorstelling. Hij trekt vervolgens deze lijnen door, respectievelijk naar de hogere religies van Israël (voor het animisme), van Voor-Indië (voor de macht-voorstelling), van China (ten aanzien van de Urheber-idee). Een boeiende typologie der godsdiensten heeft Söderblom geleverd in zijn Gifford-lectures, onder de titel „de Levende God", grondvormen van persoonlijke godsdienst" [2]). Deze bundel behandelt de volgende typen: oefening en inspiratie in de primitieve religie; de godsdienst als methode: yoga; de godsdienst als psychologie: Jinisme, Boeddhisme, Hinayana; de godsdienst als overgave aan God: Bhakti; de godsdienst met een verlossingsfactum: Mahayana, Bhakti in het Boeddhisme; de godsdienst als strijd tegen het kwaad:

---

[1]) *Nathan Söderblom*, Zutphen 1935.

[2]) *Den levande Guden, Grundformer av personlig religion*, 1932.

Zarathusjtra; de godsdienst van het goede geweten: Socrates; de godsdienst als openbaring in de geschiedenis: het Mozaïsme; de godsdienst der incarnatie; de voortzetting der openbaring. Deze lezingen berusten slechts voor een klein gedeelte op eigen bronnenstudie. Daarvoor bezat Söderblom vooral in de latere jaren geen tijd en gunde hij zich niet de rust. Doch er zit visie in. En die onnavolgbare aanpak van de rasechte godsdiensthistoricus, die ook bij onvolledige kennis met intuïtieve zekerheid het wezenlijke der godsdienstige verschijnselen grijpt. Söderblom had trouwens al in zijn jonge jaren op zijn speciale studieterrein, nl. dat van de Perzische godsdienst, proeven van zijn meesterschap afgelegd. Ik bedoel zijn studie over de Fravashis [1]) en zijn vergelijkende studie over de eschatologie, getiteld „La vie future d'après le mazdéisme" (1901). H. S. Nyberg heeft in een rede in het Söderblom-gezelschap van 1943 de blijvende betekenis van deze Iranistische studies in het juiste licht gesteld. [2]) Philologisch gezien bevatten zij geen originele vondsten. Zijn analyse van het geloof in de Fravashis blijft een knap stuk werk. Hij had een frisse, oorspronkelijke kijk op de godsdiensthistorische problemen in oud-Iran en wist een begrijpelijke betekenis te ontworstelen aan de zo moeilijk leesbare Avesta. Deze rede van Nyberg ontzenuwt veel critiek, die men op de godsdiensthistorische prestaties van Söderblom kan hebben. Ondanks zijn tekortkomingen bezat hij het enig nodige, dat de godsdiensthistoricus dient te bezitten, nl. de flair en ligt er over zijn boeken de charme, die zijn persoonlijkheid kenmerkt. In het vervolg zal blijken, hoe zeer het waar is, dat hij het was, die het reeds genoemde „Scientific pattern" voor de komende decennia verschafte.

Zijn leerling en latere opvolger op de Uppsaliensische katheder, Tor Andrae, was een geheel ander man. In de lezenswaardige biografie van Widengren kan men beschreven vinden, hoe Söderblom deze verlegen predikantszoon voor zijn studievak wist te winnen. [3]) Hij werd min of meer overrompeld, maar liet zich gaarne winnen door zijn fascinerende leermeester. Söderblom adviseerde hem zich te gaan bezig houden met het vraagstuk van Mohammeds positie in zijn gemeente. Zo werd Tor Andrae Arabist. Hij was een conscientieus en critisch werker. Langzamerhand wist hij zich op te werken tot een

---

[1]) *Les Fravashis, étude sur les traces dans le Mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts*, 1899.

[2]) *Nathan Söderbloms insats i utforskandet av den iranska religionshistorien.*

[3]) Tor Andrae, 1947.

gezaghebbend man onder de Arabisten. Zelfs als bisschop liet hij deze studiën niet varen. Naar het schijnt wacht nog belangrijk werk van zijn hand op een posthume uitgave. Zijn dissertatie handelde over „Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde" (1927). Het is een critisch onderzoek van de overleveringen, die de figuur van de profeet omranken. De schrijver bespreekt eerst de legende over de profeet, behandelt vervolgens de wonderen van de profeet in de theologie, wijdt daarna een hoofdstuk aan zijn onfeilbaarheid, tekent de verhouding van de persoon van Mohammed tot de sunna en tot de vroomheid en eindigt met een caput over het ontstaan van de cultus van de profeet. Dit boek komt vermoedelijk alleen in de handen van vakgeleerden. Voor een breder, wetenschappelijk geïnteresseerd publiek is geschreven „Mohammed, sein Leben und Glaube" (1932). Een beknopte, voortreffelijke levensbeschrijving, die een zeer levend beeld van de Arabische profeet weet te voorschijn te toveren uit de warwinkel van vrij onbetrouwbare tradities.

Andrae zou geen leerling van Söderblom zijn geweest, indien hij zich niet grondig met de primitieve religie had bezig gehouden. Dit thema koos hij meermalen als stof voor de colleges, die hij tien jaar lang aan de Hogeschool te Stockholm gaf, als lid van de humanistische faculteit, in een positie, die hem zeer dierbaar was, daar hij als critisch denker zeer veel prijs stelde op een onafhankelijke beoefening der godsdienstwetenschap. Gedurende enkele jaren doceerde hij zowel te Stockholm als te Uppsala, totdat hij tenslotte genoodzaakt werd een keuze te doen en zich van Stockholm losmaakte, zij het met veel moeite. Een neerslag van zijn studiën en colleges in die jaren vindt men vermoedelijk in zijn boek „De wereld van het onzienlijke" [1]), dat zich richt tot het lekenpubliek, voor wie Tor Andrae gaarne schreef. Het eerste hoofdstuk behandelt op phaenomenologische wijze de voorstellingen over het leven na de dood, een vraagstuk, dat Andrae steeds sterk heeft bezig gehouden. Het tweede hoofdstuk is gewijd aan „de strijd der wereldgodsdiensten". Daarop volgen nog vier kleinere hoofdstukken, gedeeltelijk van stichtelijke, gedeeltelijk van psychologische aard.

Wat dit laatste genre betreft, Andrae had zich langzamerhand geducht in de moderne psychologie van de godsdienst ingewerkt. Daarvan legt zijn omvangrijke studie over „De psychologie van de

---

[1]) *Det osynligas värld*, 1934.

mystiek" [1]), met de ondertitel „bezetenheid en inspiratie" getuigenis af. Dit werk verscheen als nummer 4 in een serie over „Moderne Godsdienstpsychologie", uitgegeven door E. Briem, destijds hoogleraar in de godsdienstgeschiedenis te Lund, een geleerde, die zelf geen werk van blijvende betekenis naliet. De genoemde studie van Andrae over de mystiek verdient nog steeds de aandacht. Zij is goed gedocumenteerd, behandelt uitvoerig de toestanden van bezetenheid en de vormen van inspiratie, bespreekt de verhouding van beide verschijnselen tot andere uitingen van het zieleleven en levert zodoende een belangrijke bijdrage tot het doorlichten van het raadselachtig wezen der mystiek. Andrae was dus niet alleen een kundig philoloog en een alzijdig georiënteerd godsdiensthistoricus, die de gestalten der verschillende godsdiensten in scherpe contouren kon tekenen, hij interesseerde zich ook voor de religie als menselijk, psychisch phaenomeen. Van deze zijde leert men hem kennen in een groot artikel over „die Frage der religiösen Anlage" (1932). Hij zegt daarin vele behartigenswaardige dingen over geloof en ongeloof, massageloof en individueel geloof in de primitieve wereld, de antieke cultuur en de nieuwere tijd.

Tot de oudere generatie behoort eveneens M. P. Nilsson, te Lund, nu emeritus. De kijk op de ontwikkeling van de Griekse godsdienst, die hij bood in zijn monumentale handboek „Geschichte der Griechischen Religion" en in vele monografieën of meer populaire geschriften, mag ik als bekend veronderstellen, speciaal bij de beoefenaars van dit deel der godsdienstgeschiedenis. Zijn indeling is de volgende: 1e „die primitiven Grundlagen der griechischen Religion" te weten: „prädeistische Vorstellungen und Riten, Seelen- und Totenglauben, der Polydämonismus und das Werden der Götter", 2e „die Entstehung der griechischen Religion", nl. in twee etappen: „die kretisch-mykenische Religion" en „die Entstehung der griechischen Götterwelt", 3e „die geschichtliche Entwicklung der griechischen Religion", in vier perioden: „der homerische Rationalismus und Anthropomorphismus", „Legalismus und Mystizismus", „die bürgerliche Religion", „Auflösung und Umbildung". Dit beeld van de wordingsgang van de Griekse godsdienst berust op gedegen en veelomvattende kennis. Blijkbaar heeft Nilsson later de behoefte gevoeld de essentie te puren uit zijn zo zakelijk weten. Hij schreef in 1946 een boekje over „Griekse religiositeit" [1]), bedoeld voor de be-

---

[1]) *Mystikens psychologi, besatthet och inspiration* 1926.
[2]) *Grekisk Religiositet,* 1946.

faamde intellectuele en belangstellende leek. Hij beschrijft de Griekse religiositeit in de oudere tijd, staat stil bij het ontbindingsproces en verwijlt langduriger dan hij voorheen deed bij de nieuwe vormen van de godsdienstigheid, die vervolgens ontstonden, zoals b.v. de mysteriën. Nilsson is met Söderblom verbonden door zijn belangstelling voor de praeanimistische voorstellingen en voor de primitieve religie. De resultaten van zijn studie op het laatst genoemde terrein heeft hij zelfs samengevat in een boekje over „Primitieve religie" [1]), dat geen originele visie biedt en reeds daarom verouderd mag heten, omdat het met geen woord rept over het geloof in de verheven godheid, die Söderblom „der Urheber" noemde. Belangrijk lijkt mij zijn weinig bekende studie over: „Straf en zaligheid in de andere wereld in de vóór-christelijke godsdienst". [2]) Hier heeft Nilsson grond onder voeten, die hij door en door kent. Men heeft aan Nilsson vaak zijn rationalisme en zijn evolutionisme verweten en hem bestreden, dat de massa de draagster zou zijn van de door hem getekende ontplooiing der Griekse religie, waarin toch zeker ook de grote denkers en dichters een woordje hadden mee te spreken. Op het credit van Nilsson staat behalve allerlei andere verdiensten zijn belangstelling voor de archeologie, die door sommige godsdiensthistorici schromelijk wordt verwaarloosd. Er is van zijn hand een kostelijk handboekje over „De archeologische ontdekkingen in het klassieke Zuiden en het Nabije Oosten" [3]). Het bespreekt het archeologisch onderzoek in de klassieke landen vóór 1870, in Griekenland na 1870, in Italië na 1870, in Egypte, in het Nabije Oosten en in de provincies van het Romeinse rijk. Een bijzonder handig en oriënterend werkje.

H. S. Nyberg kan krachtens zijn leeftijd gelden als de schakel tussen het oudere en het jongere geslacht van godsdiensthistorici. Naar zijn betekenis neemt hij een heel aparte plaats in. Nyberg is een geleerde van een formaat, dat hoogst zeldzaam is. In Uppsala geniet H. S., zoals hij tot ver buiten de universitaire kringen genoemd wordt, een bijzondere vermaardheid en populariteit. Deze zijn ongetwijfeld nog gestegen sinds hij kort geleden werd benoemd tot lid van de Zweedse Academie. Een opname in het college der achttien „onsterfelijken" geldt als de hoogste onderscheiding, die aan hoog begaafde geesten in Zweden ten deel kan vallen. Bij Nyberg

[1]) *Primitiv Religion*, 1934.
[2]) *Straff och sällhet i den andra världen i fornkristen religion* 1937.
[3]) *De arkeologiska upptäckterna i den klassiska Södern och den forna Orienten*, 1933.

betekent deze benoeming een erkenning van zijn buitengewone verdiensten als taalkundige en als godsdiensthistoricus. Nyberg is allereerst taalgeleerde, speciaal oriëntalist. Hij is een man, die er behagen in schept de moeilijkste teksten en inschriften aan te pakken en er dan naar het schijnt spelenderwijze een zinrijke betekenis aan te ontworstelen. Zijn boeken wemelen van vernuftige linguistische vondsten. Doch deze teksten en inschriften zijn hem steeds „des documents humains". Het gaat hem niet alleen om de philologische betekenis, maar vooral om de werkelijke bedoeling en om de culturele achtergrond. Hij leest de teksten ten eerste met grote precisie en plaatst ze vervolgens in hun verband. Juist deze laatste werkzaamheid gaf hem gelegenheid proeven af te leggen van zijn godsdiensthistorische bekwaamheid. En ook op dit terrein excelleert hij, al kan men hier en daar vraagtekens zetten bij zijn soms al te stoutmoedige uitspraken.

Nyberg begon zijn wetenschappelijke loopbaan als Arabist. Zijn dissertatie bevat een bewerking van de „Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabi" (1928), een Mohammedaanse mysticus. Het boek biedt veel meer dan men bij de gebruikelijke publicatie van handschriften verwacht. Allereerst de Arabische tekst van drie kleinere geschriften van Ibn al-ʿArabi, met een commentaar en een korte inleiding over de schrijver zelf en over de drie behandelde geschriften. Het hoofddeel van deze dissertatie wordt ingenomen door een zorgvuldige analyse van de inhoud, 130 bladzijden lang. Nyberg ontvouwt hier het theosophisch systeem van Ibn al-ʿArabi, waarbij de voornaamste onderdelen van de kennisleer en van de theologie ter sprake komen, b.v. de leer van deze mysticus over zijn en niet-zijn, over de drie metaphysische categorieën, over de verhouding van God tot de wereld, verder zijn leer over de attributen Gods, over de cosmos, over de mens, over de profeet.

In de wereld der Oudtestamentici heeft Nyberg zich bekendheid verworven door zijn „Studien zum Hoseabuche, zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik" (1935). De titel leert ons, dat deze door vakmensen zeer geroemde studie de dubbele strekking heeft, die zo kenmerkend is voor de arbeid van Nyberg. Hij wil in de eerste plaats de tamelijk corrupte tekst van het boek Hozea trachten vast te stellen, maar bovendien ook betrouwbare richtlijnen geven voor de Oudtestamentische tekstcritiek als zodanig. In dit overzicht over de huidige stand der Zweedse godsdienstwetenschap kan ik volstaan met deze vluchtige aan-

duiding van de strekking van deze studiën over het boek Hozea. En dat met des te geruster geweten, omdat Th. C. Vriezen nog niet zolang geleden in Bibliotheca Orientalis [1]) een overzicht heeft geschreven over ,,nieuwere Scandinaafse literatuur over het Nabije Oosten'', waarin vooral aandacht is besteed aan de Oudtestamentische literatuur, die mede om die reden in deze verhandeling slechts zijdelings wordt aangeraakt.

Zo haast ik mij over te gaan tot een bespreking van het boek, dat in de kringen der godsdiensthistorici opzien heeft gebaard. Het is het gedegen werk over ,,die Religionen des alten Iran'' (1938). Hier trekt Nyberg de Söderblomse lijn door. Vooral naar de diepte, d.w.z. hij heeft diepteboringen verricht tot in de onderste lagen van de Pehlevi-literatuur en van de Avesta. Daartoe stelde zijn philologische beheersing van deze uiterst moeilijke teksten hem in staat, maar ook zijn historisch-critische zin, die er hem toe dreef allerlei chronologische onderzoekingen te doen ten einde tot vaste dateringen te komen op dit terrein der godsdienstgeschiedenis, waar de tijdsorde zeer onzeker is. De grondslagen voor het genoemde werk over de godsdiensten van het oude Iran kan men vinden in enkele monografieën, te weten: ,,Texte zum Mazdayasnischen Kalender'' [2]), een studie, waarin Nyberg een aantal Pehlevi-teksten, nl. uit het derde en achtste boek van Dēnkart, uit het vijfde en vijf en twintigste caput van het Bundahishn, de eerste Riwāyat-tekst en nog twee fragmenten uitgeeft, vertaalt en commentarieert, en verder ,,Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes'' [3]), een weergave van de colleges, die hij van Januari tot Maart 1929 gaf aan de ,,École des Hautes Études'' aan de Sorbonne. Ook in dit laatste werk dezelfde opbouw: de publicatie van een aantal Pehlevi-teksten, nl. uit de Mēnōkē χrat en uit het Bundahishn, een vertaling, philologische notities en een uitvoerige godsdiensthistorische toelichting. Er zullen nog wel meer bouwstenen te noemen zijn. Mij is alleen nog bekend ,,la légende de Keresāspa'' [4]), bevattende teksten, die betrekking hebben op de oud-Iraanse held Keresāspa, met vertaling en taalkundige aantekeningen.

Nybergs uitvoerige studie over de godsdiensten van het oude Iran heeft voorgoed het oude idyllische beeld vernietigd van de profeet-

---

[1]) *Bi. Or.*, 2e jaarg., No 1 en No 2 (Januari en Maart 1946).

[2]) *Uppsala Univ. Årsskrift*, 1934.

[3]) *Journal Asiatique*, 1929, 1931.

[4]) *Oriental Studies Pavry*, 1938.

hervormer Zarathoestra, die in oud-Perzië een ethische godsdienst stichtte, waarvan o.a. de Achaemenieden aanhangers geweest zouden zijn, voor zover dit beeld niet reeds sterk verbleekt was. Deze onderzoekingen hebben de vraagstukken der Iranistiek opnieuw in beweging gebracht. De problemen zijn hier netelig en gecompliceerd. Allereerst van taalkundige aard. Nyberg zelf verrichtte baanbrekend werk tot het verstaan der Pehlevi-teksten door zijn „Hilfsbuch des Pehlevi" (1928). Doch de Avesta en, speciaal de Gatha's, blijven documenten, die zeer moeilijk te vertalen en voor verschillende exegese vatbaar zijn. En juist dit zijn de voornaamste bronnen voor onze kennis van Zarathoestra en zijn gedachtenwereld. Ons reële weten over zijn persoon, zijn levensgeschiedenis, de tijd en de plaats, waarin hij leefde, is dan ook uiterst beperkt. En hoe dieper men graaft, hoe gecompliceerder het godsdiensthistorisch beeld van oud-Iran wordt. In de titel van Nybergs boek valt reeds op, dat hij niet over de godsdienst van oud-Iran in het enkelvoud spreekt, zoals te doen gebruikelijk is, maar in het meervoud. Hij onderscheidt nl. de volgende phasen in de ontplooiing der Mazda-religie: een Mazda-godsdienst vóór en na het optreden van Zarathoestra; de godsdienst van Zarathoestra zelf; het syncretistisch Zoroastrisme van zijn gemeente en het zogenaamde Mazdaïsme, dat door de Sassanieden werd aangehangen en waarin het Zervanisme was opgenomen. Daarnaast lopen andere lijnen. Er bestond niet alleen een Gatha-gemeente, maar ook een Mithra-gemeente. Naast de verering van Ahoera Mazda vond men dus in bepaalde kringen een geloof in Mithra, dat gedeeltelijk versmolt met de godsdienstige ideeën van Zarathoestra. In het Westen van Iran bloeide verder een bepaalde vorm van de oud-Medische godsdienst, het geloof der zogenaamde Magiërs, het Zervanisme, dat een Zoroastrische beïnvloeding onderging. En tenslotte ligt er nog altijd de onbesliste vraag, welke het karakter was van de godsdienst der Achaemenieden. Nyberg meent, dat dit geloof geen spoor vertoont van aanraking met de gedachtenkring van Zarathoestra. Het was een hernieuwing van de oud-arische godsdienstigheid, politiek toegespitst, onder vereenvoudiging der godsdienstige grondbegrippen.

Er valt niet aan te denken de inhoud van dit zwaarlijvige boek in een kort exposé samen te persen. Men moet het lezen. Daartoe nodigt het vanzelf uit, daar Nyberg de gave bezit zijn betoog zó voor te dragen, dat ook niet-specialisten het volgen kunnen, terwijl de specialist zijn beweringen ieder moment in de notities kan controleren.

In dit verband wil ik slechts de aandacht vestigen op een paar punten van primair godsdiensthistorisch belang. Allereerst op de visie, die Nyberg heeft op de persoon, het werk en de betekenis van Zarathoestra. Hij ontneemt hem het aureool van de hervormer. Zarathoestra zou integendeel het bestaande hebben willen redden en conserveren, in een hartstochtelijke afweer tegen een vijandige vorm van cultus, waarbij de veestapel in extatische feesten lichtzinnig werd geruïneerd. In de tweede plaats verwijdert hij Zarathoestra uit het gelid der profeten, waarin hij meestal wordt geplaatst. Zarathoestra zou eerder te vergelijken zijn met de sjamanen; hij was een primitieve theosooph of mysticus, een geboren extaticus, die aan het hoofd van de zogenaamde ,,maga'', de broederschap der extatici, in het godsoordeel de raad van Ahoera Mazda inwon. Een totaal ander beeld van Zarathoestra dan het traditionele. Het is de vraag of het zich zal handhaven. Het profetische in Zarathoestra, het element der geïnspireerde verkondiging, anders dan de Israëlietische en toch daarmee verwant, valt niet te loochenen. Ten derde verdient zijn vertolking van de Amesha Spenta's en van verwante grootheden de aandacht. Hij wijst op het sociologische substraat van deze gestalten. Zo is Armaiti voor hem de herdersstam als collectieve persoonlijkheid, met zijn mensen, zijn vee, zijn grondbezit en zijn weiden; Yohu Manah zou betekenen het collectivum van de zalige doden in de hemel en Daēnā vertegenwoordigt het religieuze orgaan in ieder mens, zijn schouwende ziel en tevens de collectieve eenheid der schouwenden, het cultische verband. De betekenis van deze kijk zal in het vervolg van dit overzicht nog nader blijken. Met spanning wacht men af, wat het blijvend gehalte van deze studiën zal blijken te zijn, nadat zij de spitsroeden van de critiek der specialisten hebben gepasseerd. Naar het schijnt is E. Herzfeld in zijn onlangs verschenen tweedelig werk: ,,Zoroaster and his world'' (1947) geenszins bereid aan Nyberg de eer toe te kennen, dat deze het vraagstuk van de Gatha's heeft opgelost. Hoe het zij, niemand kan op dit terrein der godsdienstgeschiedenis uitspraken doen zonder Nyberg grondig gelezen te hebben.

Wij naderen de jongste tijd. Op het zuiver godsdienstwetenschappelijk terrein is onder de jongeren Geo Widengren, sinds 1940 hoogleraar te Uppsala, ongetwijfeld de centrale figuur. Een leerling van Tor Andrae uit diens Stockholmse tijd. Bovendien een betrekkelijk jonge man, die reeds beschikt over een uitgebreide kennis en belezenheid. Hij is zeer productief. De voornaamste van zijn grotere

en kleinere geschriften komen in het vervolg vanzelf ter sprake. Op dit moment wil ik slechts zijn Phaenomenologie bij U introduceren, getiteld: ,,De wereld van de godsdienst, godsdienstphaenomenologische studies en overzichten." [1]) Dit boek heeft blijkens de voorrede voor zich zelf een plaats uitgekozen tussen van der Leeuws ,,Phänomenologie der Religion" en James' ,,Comparative Religion", met een lichte voorkeur voor de laatste, doch dan beslist anti-evolutionistisch van opzet en met een verankering in het geloof in de ,,high-god", de verheven godheid of het hoogste wezen. De structuur van dit boek kan men al direct uit een opsomming van de titels der hoofdstukken leren kennen. Widengren handelt achtereenvolgens over: Godsdienst en magie; Tabu en heiligheid; het godsgeloof; het wezen van de verheven godheid; het godsgeloof: pantheïsme, polytheïsme, monotheïsme; de mythe; de rite; het offer; het sacrale koningschap; dood en begrafenis, geest en ziel; eschatologie en apocalyptiek; de gnostische houding; individu en groep; de mystiek. De hoofdgedachten van dit boek zullen in de nu volgende analyse van Widengrens godsdienstwetenschappelijke theorieën worden verwerkt.

Opdat zijn inzichten bij de lezer enig gezag zullen hebben, lijkt het mij goed te vermelden, dat Widengren philologisch goed beslagen ten ijs komt. Reeds in zijn dissertatie over ,,The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as religious documents, a comparative study" (1936) heeft hij proeven van zijn Assyriologische bekwaamheid afgelegd. Men vindt in dit boek bereids de visie, die kenmerkend is voor zijn latere werk, nl. de overtuiging, dat er in de oudheid in het Nabije Oosten een eenheidscultuur bestond, die ook Kanaän en dus Israël omsloot. In latere studies toont Widengren een behoorlijke kennis te bezitten van de taal van de Avesta en van de Pehlevi-literatuur, van het Arabisch en van het Syrisch, terwijl hij uit hoofde van zijn belangstelling voor de gnostieke denkwereld ook de weg kent in de Mandese, Manichese en verwante schrifturen. Een systematische beschouwing van zijn theorieën is in zoverre zeer leerzaam, omdat hij de meest bekwame woordvoerder is van een bepaalde tendentie, die zich in de laatste twee decenniën in de Zweedse godsdienstwetenschap duidelijk aftekent. Bovendien kan men in dit overzicht de overige geleerden zonder moeite en ongedwongen om hem heen groeperen.

---

[1]) *Religionens värld, religionsfenomenologiska studier och översikter*, 1945.

Allereerst is Widengren in zijn algemene kijk op de godsdienstgeschiedenis sterk anti-evolutionistisch ingesteld. Hij verdedigt dit gezichtspunt à outrance. Men leert zijn bezwaren tegen het evolutionisme in zijn verschillende vormen het best kennen uit zijn boekje „De oorsprong van de godsdienst, een uiteenzetting van de evolutionistische theorieën over de godsdienst en de critiek daarop." [1]) Hierin trekt hij te velde tegen allerlei theorieën, die de godsdienst laten evolueren vanuit een oergegeven – om het even of het de primitieve mentaliteit, het begrip mana, de idee van het heilige of het animisme is – via het polydemonisme en het polytheïsme naar het monotheïsme. In vele opzichten is deze polemiek op dit ogenblik het intrappen van een open deur. Men dient zich m.i. in alle ernst de vraag te stellen, hoe de ontplooiing van de godsdienst dan wel verlopen kan zijn, indien men niet negentiende eeuws evolutionistisch wil denken. Het zal trouwens blijken, dat Widengren niet ontkomt aan het hanteren van de idee der ontwikkeling in bepaalde godsdienstige voorstellingen. Bij aandachtige lectuur ontdekt men, dat deze aanval op het evolutionisme eigenlijk een bepaalde conceptie van de grondidee van de godsdienst geldt.

En hier ligt het tweede punt, dat onze aandacht verdient. Widengren keert zich tegen elke impersonalistische opvatting van de godsdienst. Hij stelt zich vierkant tegenover hen, die hij „macht-theoretici" noemt, d.w.z. de godsdiensthistorici, die de macht, het mana, beschouwen als een constitutief element van de godsdienst. Mana is naar zijn inzicht geen gehypostaseerde macht van een onpersoonlijke aard, maar de buitengewone kracht, die van persoonlijke wezens uitgaat en waarin zich hun vermogen openbaart om iets opzienbarends te doen. Hij wil niets weten van een afleiding van het begrip heilig uit het begrip macht, omdat de heiligheid naar zijn mening van de godheid stamt. Zo aanvaardt hij de definitie van J. B. Pratt voor het wezen van de godsdienst: „religion is the serious and social attitude of individuals or communities toward the power or powers which they conceive as having ultimate control over their interests and destinies."

Dit voert ons tot een derde punt. Overeenkomstig de genoemde definitie ziet Widengren in het geloof in de verheven godheid het grondbestand van de godsdienst. Hij sluit zich hiermee aan bij W. P.

---

[1]) *Religionens ursprung, en kort framställning av de evolutionistika religionsteorierna och kritiken mot dessa,* 1946.

Schmidt en R. Pettazoni, met dit verschil, dat hij zich veel moeite getroost om aan te tonen, dat deze verheven god lang niet altijd een deus otiosus is en dat hij in wezen een hemelgod is, soms de hemel zelf, soms een god in de hemel. Ook staat Widengren gereserveerder tegenover het oermonotheïsme. Het wezen van deze verheven godheid demonstreert hij vervolgens aan bepaalde godenfiguren van de natuurvolken van Afrika en Azië: aan de Arische goden Mithra, Vayu, Vāta, Ahura Mazdāh en Zervan, aan de Egyptische god Wr, aan Semietische goden als Allah, Baäl en El. In een uitvoerige studie over „Hochgottglaube im alten Iran, eine religionsphänomenologische Untersuchung" (1938) heeft hij dit thema nader uitgewerkt, waarbij hij het oud-Iraanse geloof vergelijkt met de overeenkomstige voorstellingen in Afrika, die in het eerste deel uitvoerig worden geschilderd. Deze studie heeft een dubbele strekking: in de eerste plaats wil zij aantonen, dat het geloof in de verheven godheid niet alleen bij de primitieven voorkomt, maar ook in het geestelijk klimaat van een hogere godsdienst als de Perzische. In de tweede plaats wil zij het geestelijk niveau van de oud-Iraanse godsdienst fixeren. En dit komt, omdat het in het verlengde van de primitieve godsdienstigheid wordt geplaatst, heel wat lager te liggen dan het b.v. bij Söderblom lag. Men speurt hier de invloed van Nyberg.

In het voorbijgaan moge de studie van de Egyptologe Maj Sandman Holmberg over „the god Ptah" (1946) genoemd worden. Dit boek stamt uit de Berlijnse Egyptologische school en draagt daarvan ook de signatuur, in zoverre als het een nauwgezette descriptie der gegevens is, echter zonder een werkelijk religieuze visie en met te sterke verwaarlozing van het chthonisch aspect van Ptah. In dit verband is dit boek van enig belang, omdat de schrijfster sterk betwijfelt of de Egyptische god Wr = de grote, inderdaad een verheven godheid voorstelt, omdat dit woord slechts als epitheton voorkomt, o.a. bij Ptah. Voor Egypte bezwijkt daarmee de pijler voor Widengrens betoog. Doch dit is slechts een détailkwestie. De theorie van Widengren steunt op veel gegevens en is goed doordacht.

Ter nadere bepaling van het karakter van de verheven godheid diene, dat Widengren haar vooral ziet als degene, die over het lot beslist, zowel in gunstige als in ongunstige zin. Deze god is dus tweeslachtig van aard, maar hij kan zich verdelen in zijn twee aspecten, die als zijn goede en zijn slechte zijde min of meer gehypostaseerd tegenover elkaar staan of ook hij gaat zich splitsen in zijn twee aspecten, die zuiver mythisch als zijn zoons, d.w.z. als tweelingen,

worden opgevat. Tweeslachtig is hij ook in die zin, dat hij menigmaal androgyn wordt voorgesteld. Daar waar de god een vrouwelijke partner bezit, is er opnieuw een breuk in zijn androgyne natuur opgetreden. In zekere zin is de vruchtbaarheidsgod ook een afsplitsing van de oorspronkelijke hemelgod. Widengren ziet geen tegenstelling tussen deze beide goden, maar een nauw verband. De vruchtbaarheidsgod is de jonge god tegenover de oudere hemelgod, twee figuren, die vooral in het Nabije Oosten voorkomen.

S. Wikander, die in Zweden voor één der beste jongere godsdiensthistorici geldt, heeft deze lijnen doorgetrokken. Allereerst in zijn dissertatie „der arische Männerbund" (1928), een onderzoek naar de structuur van oud-Iraanse mannenverbonden, die een hoge godheid vereren, en later in „Vayu, Texte und Untersuchungen zur Indo-Iranischen Religionsgeschichte" (1941). De ondertitel geeft aan, dat Wikander evenals zijn medewerker, de Indoloog K. Rönnow, voortdurend vorst naar het verband van oud-Iraanse en oud-Vedische voorstellingen.

Widengren schetst nu vervolgens, hoe de idee van de verheven godheid zich ontplooit. Enerzijds tot een pantheïsme, waarbij de wereld wordt beschouwd als het lichaam van de godheid. Aldus in Voor-Indië en in bepaalde gnostische systemen, die terug gaan op oud-Iraanse gedachten over de Amesha Spenta's als de elementen van Ohrmizd of van de oermens. Want in dit pantheïsme is de voorstelling gegrond van het verband van de macrocosmos met de microcosmos. Zoals de wind het levensbeginsel is in de wereld, aldus de adem in de mens. Dit schema van macro- en microcosmos is dan verder de achtergrond van allerlei mystieke verlossingstheorieën. In de tweede plaats is er de ontwikkeling naar het polytheïsme door een afsplitsing van bepaalde facetten in het oorspronkelijke eenheidskarakter der verheven godheid. Tevens kan men een zekere tendentie naar het monotheïsme waarnemen. Widengren bespreekt uitvoerig de factoren, die in dit proces aan het werk zijn. Zijn betoog is niet altijd overtuigend. In het bijzonder lukt het hem niet goed de chthonische goden, zo karakteristiek voor de antieke religie, op bevredigende wijze in zijn systeem te plaatsen.

Veel zorg heeft hij besteed aan het onderzoek naar het karakter van de sacrale koning, in het bijzonder in het Nabije Oosten der oudheid. Dit onderwerp heeft hij ook in kleinere geschriften van verschillende kanten belicht. Allereerst in een verhandeling over

„Psalm 110 en het sacrale koningschap in Israël" [1]) Vervolgens in een artikel over „het sacrale koningschap bij de Oost- en West-Semieten" [2]), Daarna in een stuk over „de intronisatie in de hemel en de doop" [3]) en tenslotte in een artikel over „het sacrale koningschap in Israël" [4]). Inmiddels waren ook de „Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East" (1945) van I. Engnell verschenen. Dit laatste werk tekent de sacrale koning als representant en als incarnatie van de hoge godheid in Egypte, Mesopotamië, bij de Hittieten, bij de West-Semieten, in het bijzonder te Ras Shamra en dan nog meer speciaal in de Krt tekst. Engnell toont zich zeer belezen en philologisch goed thuis in de teksten. Zijn betoog mist evenwel de luciditeit en maakt soms een ietwat geforceerde indruk. De Scandinaviërs staan op dit punt, gelijk in de aanvang werd gezegd, onder invloed van de Engelse ritualisten. Het gaat hun om het mythisch-ritualistische patroon van het sacrale koningschap. Het moet gezegd worden, dat Widengren dit met uitgezocht materiaal en met grote helderheid weet te reconstrueren. Dit betekent dan tevens, dat zowel de Oudtestamentische als de Nieuwtestamentische figuren in dit patroon mee worden verweven. Dit is een gewicht punt. Wie het hiermee niet eens mocht zijn, is verplicht deze visie te weerleggen met even grote kundigheid als deze Scandinaviërs aan de dag leggen.

Zowel Widengren als ook Nyberg hebben de nodige aandacht gewijd aan de sociologische zijde van de godsdienst. Voor dit onderwerp kan men bij niemand beter in de leer gaan dan bij Å. V. Ström in zijn handboek van de sociologie van de godsdienst, getiteld „Godsdienst en Gemeenschap" [5]). Een boek van zeer bijzondere kwaliteiten. Het geeft eerst een scherpe critische analyse van de gebruikelijke terminologie, schetst vervolgens de godsdienstige gemeenschapsvormen, nl. de nationale godsdienst, de kerk, de secte, de zogenaamde „dubbele godsdienst" en de organisatie, laat het verband zien met de profane gemeenschapsvormen, belicht de betekenis van de uitdrukkingsvormen der gemeenschap, zoals belijdenis, mythe, cultus en wijdt tenslotte uit over de functie van de enkeling in de gemeenschap.

---

[1]) *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israël*, 1941.

[2]) *Det sakrala kungadömet bland öst- och västsemiter* (*Religion och Bibel*, 1943).

[3]) *Den himmelska intronisation och dopet, undersökningen till temat Konung och Frälsare* (*Religion och Bibel* 1946).

[4]) *Till det sakrala kungadömets historia i Israël* (*Horae Soederblomianae* 1947).

[5]) *Religion och Gemenskap*, 1946.

Ten laatste een enkel woord over de jongste Zweedse prestaties op het gebied van de psychologie van de godsdienst. Söderblom heeft dit vak nooit officieel beoefend, maar hij bezat wel een scherpe psychologische blik. Tor Andrae werkte zich, gelijk wij zagen, intensief in deze materie in en streefde steeds naar een psychologische doorlichting der historische gegevens. In zijn voetspoor gaat H. Ljungberg met zijn boek „Die nordische Religion und das Christentum, Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingenzeit" (1940), een uiterst knap stuk werk, dat o.a. de bekeringsmotieven psychologisch ontleedt en de verschillende typen uit de overgangstijd prachtig karakteriseert. Dezelfde schrijver publiceerde een opstel over „Ambivalentie, een godsdienstphaenomenologische studie" [1]), waarin hij uitgaande van de theorieën van Bleuler, Freud, Kretschmer en anderen een godsdienstpsychologische verklaring zoekt van de polariteit in het wezen van de verheven godheid, zoals deze o.a. door Widengren langs godsdiensthistorische weg is gevonden. Als allerlaatste boek wil ik noemen een studie van E. Berggren, getiteld: „Over de psychologie van de Christelijke biecht" [2]). Een interessant gegeven. Berggren ontleent zijn materiaal aan de Rooms-Katholieke leer en practijk van de biecht en aan de literatuur der Oxford-groep-beweging. Hij geeft een phaenomenologie van de biecht, gaat na wat de psychiatrie over de biecht te leren heeft, past de psychiatrische inzichten toe op de psychologie van de biecht en eindigt met een typering van het speciale karakter der Christelijke biecht. Mijns inziens een zeer verhelderend boek, typologisch ook zeer sterk.

Laat mij deze schets van het profiel der Zweedse godsdienstwetenschap mogen besluiten met het formuleren van een conclusie:

Wat in de eerste plaats de aandacht voor de verschillende onderdelen der godsdienstgeschiedenis betreft, valt het op,

dat de beoefenaars der Chinese godsdienstgeschiedenis blijkbaar ontbreken, al bezit Zweden in de Sinoloog Karlgren een bekwaam philoloog,

dat het aantal geleerden onder de jongeren, dat zich wijdt aan de studie van de godsdiensten van Egypte, Griekenland en Rome gering is,

dat de Arabisten schijnbaar gaan verdwijnen,

---

[1]) *Ambtvalens, ett religionsfenomenologiskt utkast* (*Religion och Bibel*, 1946).
[2]) *Tiel den kristna biktens psychologi*, 1946.

verder, dat de Germanistiek enkele knappe woordvoeders heeft,

maar, dat de belangstelling zich vooral concentreert op de problemen van Iran en van het Nabije Oosten, waaronder ook het onderzoek naar de godsdiensthistorische achtergrond van de Bijbel kan worden gerekend,

met een moeizame poging van de Indologie om zich te handhaven,

terwijl bijna alle onderzoekers veel notitie nemen van de primitieve religie.

Ten tweede rijzen er ten aanzien van de algemene tendentie van het godsdienstwetenschappelijk onderzoek in Zweden de volgende vragen:

Is ons vak gebaat met een eenzijdig anti-evolutionisme? Moet de categorie van de voortgang, van de ontplooiing niet opnieuw doordacht worden?

Kan men zich zo gemakkelijk, als Widengren blijkbaar doet afmaken van de veel besproken voorstelling van een primitieve mentaliteit, die verschilt van het moderne denken?

Is het werkelijk mogelijk de godsdienstige betekenis van de machtidee radicaal te loochenen?

Draagt het bij tot de verheldering van het karakter van hogere godsdiensten uit de oudheid, zoals de Perzische, wanneer men deze gelijkvloers zet met de natuurgodsdiensten? Komt daarbij de bijzondere aard van de profetische en scheppende geesten, van de religieuze genieën, waarvoor Söderblom zulk een congeniaal verstaan bezat, niet tekort?

Is de figuur van de verheven godheid werkelijk zo universeel en fundamenteel, als Widengren ons wil suggereren?

Doet het schema van de sacrale koningsideologie als grondpatroon van alle Kleinaziatische culturen niet al te geforceerd aan?

Is er voor het verstaan van de Bijbel niet meer nodig dan een reconstructie van het Kleinaziatisch mythisch-rituele stramien?

Doch hier gaan de vragen in een stelling over:

naar mijn inzicht zijn zeer vele vragen, die de Zweden bezig houden, slechts oplosbaar bij een grondiger en scherpere toepassing van de phaenomenologische en typologische beginselen.

Hiervoor zouden zij – het zij zonder grootspraak gezegd – ongetwijfeld bij de Nederlanders in de leer kunnen gaan.

DE ACHTERGROND EN BETEKENIS VAN HANDELINGEN 10:4 EN 35

DOOR

W. C. VAN UNNIK

Bilthoven

I

Inleiding

Het verhaal van de ontmoeting van Petrus met de „godvrezende" centurio Cornelius neemt in het boek van de *Handelingen der Apostelen* een zeer ruime plaats in. Hoofdstuk 10, dat de geschiedenis zelf meedeelt, is het langste in het ganse boek en behandelt slechts deze ene episode, terwijl elders verschillende gebeurtenissen samengevoegd zijn. In den brede wordt verteld, hoe beide partijen, onafhankelijk van elkander, tot deze samenkomst gebracht werden; hoe de ontvangst van de Apostel in het heidense huis was; welke prediking gehouden en welk wonder beleefd werd. Maar na deze uitvoerige beschrijving vertelt cap. 11, hoe Petrus door mensen uit de besnijdenis ter verantwoording geroepen werd en hoe hij tot verdediging de gang der gebeurtenissen van zijn kant weergaf. De schrijver wijdt twaalf verzen aan de recapitulatie van wat hij in cap. 10 reeds geboden heeft. En al komen herhalingen in Handelingen wel meer voor, dit is toch zeer opvallend, te meer omdat in 15:7 vv. er nog eens op gezinspeeld wordt. De schrijver moet òf over zeer goede informatie beschikt hebben, die hij zeer gaarne breed wilde meedelen òf zijn verhaal bijzonder belangrijk geacht hebben. In elk geval kan men wel zeggen, dat hij er alle aandacht voor vraagt; „die weitläufige Ausführung zeigt den demonstrativen Charakter" (Weiszäcker [1])). Deze ontmoeting moet voor Lucas een beslissend keerpunt geweest zijn. Daarom is er alle aanleiding om grote aandacht aan deze episode te wijden. In deze verhandeling willen wij in het bijzonder vs. 4 en 35 in het oog vatten, omdat deze verzen gewichtige uitgangspunten zijn, daarom beslissende betekenis hebben en enigszins anders bezien moeten worden dan gewoonlijk het geval is.

---

[1]) C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*², Freiburg i. Br. 1892, S. 175.

De hedendaagse exegese van Hand. 10:4 en bezwaren daartegen

De ontmoeting met Petrus wordt door Cornelius niet op eigen initiatief, uit eigen begeerte gearrangeerd. De stoot daartoe wordt door de boodschap van de engel gegeven. Maar de opdracht om Petrus te laten halen (met opgave van adres, vs. 5–6) wordt ingeleid met een mededeling vs. 4*b*: *αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ*, waarvan in vs. 31 deze weergave wordt gevonden: *εἰσηκούσθη σου ἡ προσευχὴ καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἐμνήσθησαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.*

In de uitlegging zoekt men de verklaring van vs. 4 in twee richtingen. Men vindt deze het best samenvattend weergegeven in de commentaar van Wendt. [1]) Daar heet het: ,,Da bei d. LXX *μνημόσυνον* Uebersetzung für die אזכרה ist (Lev.2:2, 9, 16, 5:12, 6:15; vgl. Sir.32:7, 38:11, 45:16), d.i. für denjenigen Theil des Speiseopfers, welcher verbrannt wird, um nach der naiven ursprünglichen Opfervorstellung durch seinen Wohlgeruch eine heilbringende Erinnerung Gottes an die Opferenden zu bewirken, und da auch sonst Gebete und Almosen gern als Gott dargebotene Opfer gedacht werden (vgl. Ps.141:2, Phil.4:18, Hebr.13:15 f.), so ist es wahrscheinlich, dass an u. St. die Gebete und Almosen ebenfalls als ein solches zu Gott aufsteigendes (*ἀνέβησαν*) Gedächtnissopfer vorgestellt sind... Will man in *εἰς μνημόσ.* diesen Opferterminus nicht finden, so muss man mit Mey. u. A. in den Worten die Angabe des Zweckes oder Erfolges von *ἀνέβησαν* sehen (vgl. Mt.26:13). Dann ist der Ausdruck *ἀνέβησαν* gebraucht, weil die Gebete bildlich als aus dem Herzen und Munde zu Gott emporsteigend gedacht sind (vgl. Gen.18:2, Ex.2:23, 1 Macc.5:31) und nur zeugmatisch wäre er auch auf die Almosen bezogen." Tot vertroosting van hen, die geen keuze weten te maken, wordt daaraan toegevoegd: ,,Ueberigens kommen beide Erklärungen auf denselben Gedanken hinaus, dass nämlich Gott den Gebeten und Almosen des Corn. wohlgefällige Berücksichtigung geschenkt hat und ihn dem entsprechend belohnen will. S.V. 31."

Wanneer men de betekenis van *μνημόσυνον* in de huidige uitlegging nagaat, dan ziet men, dat er een sterke tendentie is om een verbinding met het ,,gedachtenisoffer" te leggen (Bauer [2]), De Zwaan [3]),

---

[1]) H. H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, in: H. A. W. Meyer, *Kritisch exegetischer Kommentar über das N.T.*$^{6-7}$, Göttingen 1888, S. 240–241.

[2]) W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T.*^{3}, Berlin 1937, Sp. 870.

[3]) J. de Zwaan, *De Handelingen der Apostelen*^{2}, Groningen–Batavia 1931, blz. 100.

Brouwer en Moffatt in hun vertalingen [1]), terwijl Lake-Cadbury [2]), Bauernfeind [3]) en Grosheide [4]) dit zeer waarschijnlijk achten. In elk geval vindt men hier een vergelijking met de offerterminologie, ook al vat men met Keulers [5]) „tot gedachtenis" in de zin: „dat God daardoor als het ware gedwongen is om aan Cornelius te denken en zijn bede te verhoren". Alleen O. Michel [6]) spreekt niet over zulk een verbinding. Hij zegt, dat het niet uitsluitend als een geestelijk gebeuren opgevat mag worden; „auch ein Wort oder eine Handlung kann den Gedächtnis dienen und zur Erinnerung... werden"; in noot 6 verwijst hij naar *Mc.*14:9, *Matth.*26:13, *Hand.* 10:4, 1 *Cor.*11:24, *Hebr.*10:3 en tekent daarbij aan: „Im Wort und in der Handlung vollzieht sich die Erinnerung." Op de volgende bladzijde komt hij nog even op *Hand.*10 te spreken en noemt de uitdrukkingen in vs. 4 en 31 „altertümlich": „Gebete und Almosen treten vor Gott und bereiten sein Eingreifen vor."

Overziet men de aangeboden verklaringen, dan valt het op:

1e dat Michel nalaat om nader aan te geven, waarin dit „altertümliche" bestaat; het concrete beeld wordt niet duidelijk;

2e dat de gedachte: God herinnert Zich de gebeden en aalmoezen van Cornelius, hier wel in een zeer eigenaardige vorm omschreven is; welke op de een of andere manier doorzichtig gemaakt moet worden; te meer, omdat deze uitdrukking zonder parallellen is en dus niet als citaat of „tale Kanaäns" kan worden opgevat;

3e dat de verklaringen, welke Wendt in de tweede plaats noemt, daartoe niet buitengewoon gelukkig is, omdat het zeugma met „aalmoezen" gewrongen is;

4e dat Keulers verklaring: „God als het ware gedwongen", reeds door zijn restrictie verdenking wekt en niet recht bij de bijbelse Godsvoorstelling past;

---

[1]) A. M. Brouwer, *Het Nieuwe Testament met aantekeningen*, Leiden 1938 en J. Moffatt, *The New Testament, a new translation*, London (gevolgd door: F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles*, in: *The Moffatt Commentary*, London 1931, p. 87) op Hand. 10 : 4.

[2]) F. J. Foakes-Jackson and K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, part I, vol. iv, *English translation and commentary* by K. Lake and H. J. Cadbury, London 1933, p. 113.

[3]) O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte*, in: *Theologischer Handkommentar zum N.T.*, V, Leipzig 1939, S. 144.

[4]) F. W. Grosheide, *De Handelingen der Apostelen*, I, in: *Kommentar op het N.T.*, V 1, Amsterdam 1942, blz. 327–328.

[5]) J. Keulers, *De Handelingen der Apostelen*, in: *De Boeken van het N.T. vertaald en uitgelegd*, IV, Roermond-Maaseik 1937, blz. 222.

[6]) O. Michel, in: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, Stuttgart o. J., Bd. IV S. 680.

5e dat men door *ἀνέβησαν* vrijwel terstond aan offervoorstellingen gaat denken, omdat *ἀναβαίνω* = עלה inderdaad in het Oude Testament zeer dikwijls in dat verband voorkomt en dat men voor *μνημόσυνον* in de cultische terminologie het „gedachtenisoffer" van *Lev.* 2 vindt. Hier wordt de beeldspraak tenminste duidelijk; het is een geval van vergeestelijking van cultische terminologie; toch voelen sommigen blijkens hun aarzeling nog een zekere moeilijkheid, al wordt deze niet onder woorden gebracht.

Naar mijn overtuiging vraagt inderdaad de formulering in vs. 4*b* om een zeer concrete verklaring; men moet er als het ware een plaatje bij kunnen tekenen. Welk plaatje? In het algemeen is men geneigd hier een offeraar te zien, die zijn gebeden en aalmoezen aan God aanbiedt om daardoor Hem gunstig te stemmen.

Dat *ἀναβαίνω* en *μνημόσυνον* de hier ondersteldé betekenis *kunnen* hebben, is ontwijfelbaar. Betekent dit ook, dat zij die *moeten* hebben? Bij het gevarieerde gebruik, dat de LXX van deze beide woorden maakt, staat dit niet vast en daarom dient men andere mogelijkheden open te laten. Het is zeker, dat in de Nieuwtestamentische tijd de offercultus menigmaal gespiritualiseerd is en dat men het gebed als een geestelijke offerande heeft opgevat [1]), maar is dit altijd het geval? De aarzeling van sommige exegeten maakt ons voorzichtig, maar brengt niet verder. M.i. zijn er gewichtige redenen, die het ten enenmale onmogelijk maken om de offerterminologie, met name de *'azkara*, in *Hand.* 10:4 te vinden.

Mijn bezwaren tegen genoemde opvatting zijn de volgende:

1e door het zinsverband wordt de gedachte aan een offer hier niet strikt vereist; door een bepaalde interpretatie van de woorden legt men dit er in en vindt het er dan terug; de andere omschrijving in vs. 31 spreekt hier tegen.

2e men onderzoekt niet het ganse spraakgebruik van LXX, maar kiest één gedachtengang. *ἀναβαίνω* betekent niet meer dan „opgaan" en kàn cultisch gebruikt worden, maar het wijst op zichzelf alleen op locale verplaatsing van lager naar hoger. *Μνημόσυνον* betekent in LXX helemaal niet altijd „gedachtenisoffer" (zie beneden, blz. 264-274).

3e bij de voorgestelde opvatting moet men *εἰς* de kracht van „als" geven. Inderdaad wordt *εἰς* in het N.T. gebruikt voor de praedicaats-

---

[1]) Zie de monographie van H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im N.T.*, Leipzig 1932 (Angelos-Beiheft 4).

nominativus [1]), maar vrijwel uitsluitend bij εἶναι en γιγνέσθαι. Ligt dit echter bij een zuiver locaal werkwoord als „opgaan" voor de hand? Het lijkt mij hoogst geforceerd.

4e met verwijzing naar *Lev.* 2:2 e.e. verklaart men *obscurum per obscurius*. Het duidelijkst wordt dit als men in de verklaring van De Wilde leest: „dat gedeelte van de *mincha* dat verbrand wordt is een gedenkoffer, dat tot gedachtenis opklimt tot God (Hand. 10:4)" [2]), waardoor men in een zuivere cirkelredenering vervalt! De Wilde vermeldt ook nog enkele andere opvattingen en citeert de verklaring van Middeleeuwse Joodse commentatoren, dat door het opstijgen van dit offer God aan de offeraar denkt. De etymologie en verklaring van אזכרה staan allerminst vast. [3]) Buchanan Gray heeft er in zijn grote werk over de Oudtestamentische offers geen bijzondere aandacht aan gewijd; als in het voorbijgaan, ter weerlegging van een onjuiste opvatting van 1 *Cor.* 11:25 zegt hij: „אזכרה was an inconspicuous feature in the Jewish ritual; in the O.T. it is mentioned only in P." [4]) Het is zeker, dat men in later tijd dit woord in verband met זכר Hi gebracht heeft, zo in de vertaling van LXX en Targum (zie ook *Jes.* 66:3 [5])). Maar de vraag is: waarop ligt de nadruk: op het offer, dat gebracht wordt òf op het effect, nl. het doen gedenken? Men zie niet over het hoofd, dat אזכרה niet alleen van het mincha-offer gebruikt wordt, maar in *Lev.* 24:7 ook van de wierook bij de toonbroden (zie ook de opmerkingen op blz. 274).

Om deze redenen schijnt het mij onmogelijk om *Hand.* 10:4 te interpreteren met behulp van de offerterminologie. De enig-mogelijke weg is om de betekenis van μνημόσυνον na te gaan.

Μνημόσυνον in LXX

Liddell and Scott [6]) geven als vertaling: 1. remembrance, memorial of a thing; 2. memorandum, reminder; 3. mark, scar, en vermelden *Hand.* 10:4 onder 1. Nu kan men met deze algemene aan-

---

[1]) F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*[7], Göttingen 1943, t 145.

[2]) W. J. de Wilde, *Leviticus*, Groningen–Batavia 1937, blz. 72.

[3]) L. Köhler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, fasc. 1, Leiden 1948, S. 24 s.v. geeft vier verschillende mogelijkheden van verklaring zonder te beslissen. – Zie ook: J. Pedersen, *Israel, its life and culture*, London–Copenhagen 1940, vol. III–IV, p. 368–369, 702.

[4]) G. Buchanan Gray, *Sacrifice in the O.T.*, Oxford 1925, p. 396.

[5]) Zie Köhler, *a.a.O.*, betekenis 1.

[6]) H. G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*[9], ed. H. St. Jones, Oxford 1925 sqq., p. 1139.

duidingen nog allerlei kanten uit. Daarom is het van betekenis de aanwending van het woord in de LXX na te gaan. Hier is de vertaling van זכר, זכרון, אזכרה en זכר Ni. [1])

In *Exodus* treft men het woord aan in acht teksten. Drie daarvan zijn voor dit onderzoek zonder betekenis, omdat zij over de gedachtenis onder de mensen spreken (3:15, 12:14, 13:9). Ook 14:14 spreekt hiervan, maar aangezien de formulering gedeeltelijk een parallel met onze plaats vormt, verdient hij aandacht.

> In 17:14 na de strijd met Amalekieten zei Jahwe tot Mozes: *κατάγραψον τοῦτο εἰς μνημόσυνον εἰς βιβλίον καί δὸς εἰς τὰ ὦτα Ἰησοῖ, ὅτι ἀλοιφῇ ἐξαλείψω τὸ μνημόσυνον Ἀμαλὴκ ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν*; in het eerste geval zou men geneigd zijn het te vertalen met „chroniek", „memorieboek"; in het tweede geval betreft het de herinnering van dit goddeloze volk onder de mensen.

Het is zeer merkwaardig, dat men de vier overige plaatsen nimmer ter verklaring van *Hand.* 10:4 heeft gebruikt, aangezien zij een verbinding bevatten, die merkwaardig overeenstemt, nl. *de „gedachtenis" voor het aangezicht van Jahwe.*

> 28:12 bij de voorschriften voor de vervaardiging van het schouderkleed van de hogepriester wordt bepaald, dat hij op ieder van zijn schouders een edelsteen moet dragen, waarop de namen van de stammen van Israël; over deze stenen wordt gezegd: *λίθοι μνημοσύνου εἰσὶν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ καὶ ἀναλήμψεται Ἀαρὼν τὰ ὀνόματα τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἔναντι κυρίου ἐπὶ τῶν δύο ὤμων αὐτοῦ, μνημόσυνον περὶ αὐτῶν* (אבני זכרון — לזכרון — לפני־יהוה).
>
> 28:23 (Hebr. tekst vs. 29) onder de voorschriften voor de borsttas van de hogepriester is genoemd, dat de namen van de twaalf stammen op edelstenen daarop aangebracht moeten zijn, opdat Aäron hen altijd draagt, wanneer hij het heilige binnentreedt *μνημόσυνον ἔναντι τοῦ θεοῦ* (לזכרון לפני־יהוה תמיד).
>
> 30:16 iedere Israëliet moet jaarlijks een hoofdgeld geven als „losprijs van zijn ziel" (vs. 12); dit moet aangewend worden voor de dienst van de Getuigenistent *καὶ ἔσται τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ μνημόσυνον ἔναντι κυρίου, καὶ ἐξιλάσασθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν* (לזכרון לפני יהוה).
>
> 36:14 (Hebr. tekst 39:7) vertelt, dat aan het bevel van 28:12 uitvoering is gegeven en herhaalt: *λίθους μνημοσύνου τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.*

In *Leviticus* wordt *μνημόσυνον* op zes plaatsen vermeld: vijf daarvan betreffen de reeds genoemde *azkara*, terwijl het woord een maal in gans ander verband gebruikt wordt.

---

[1]) E. Hatch-H. Redpath, *A Concordance to the LXX*, Oxford, s.v. – De LXX wordt geciteerd in de uitgave van H. B. Swete.

2:2 het spijsoffer van meel moet bestaan uit fijn tarwemeel, terwijl daaraan olie en wierook wordt toegevoegd; de priester moet dan een handvol meel en olie benevens al de wierook nemen *καὶ ἐπιθήσει... τὸ μνημόσυνον αὐτῆς* (nl. van het offer *θυσία*) *ἐπί τὸ θυσιαστήριον*. De rest is voor de priesters.

2:9 over het spijsoffer, dat gebakken is, wordt iets soortgelijks bepaald: *ἀφελεῖ ὁ ἱερεὺς ἀπὸ τῆς θυσίας τὸ μνημόσυνον αὐτῆς, καὶ ἐπιθήσει ὁ ἱερεὺς ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον* (m.i. terecht merkt De Wilde hierbij op: ,,wierook wordt hier niet genoemd, maar stilzwijgend verondersteld'' [1])); de rest is weer voor Aäron en zijn nakomelingen.

2:16 een soortgelijke bepaling over het offer der eerstelingen van de oogst; ook daarbij moet olie en wierook gegeven worden *καὶ ἀνοίσει ὁ ἱερεὺς τὸ μνημόσυνον αὐτῆς ἀπὸ τῶν χίδρων σὺν τῷ ἐλαίῳ καὶ πάντα τὸν λίβανον αὐτῆς.*

5:12 bij de bepalingen voor de zondoffers voor particulieren wordt voorgeschreven, dat minvermogenden in plaats van beesten, die zij niet betalen kunnen, een meeloffer mogen brengen, maar zonder olie en wierook, ,,want het is een zondoffer'' (vs. 11) *καὶ δραξάμενος ὁ ἱερεὺς ἀπ' αὐτῆς πλήρη τὴν δράκα, τὸ μνημόσυνον αὐτῆς ἐπιθήσει ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τῶν ὁλοκαυτωμάτων κυρίῳ, ἁμαρτία ἐστίν*. Daarmee doet de priester verzoening over de zonden en deze worden vergeven. Als bij 2:2 is de rest voor de priesters.

6:15 (Hebr. tekst 6:8) in de wet op het dagelijks spijsoffer wordt bepaald: *καὶ ἀφελεῖ ἀπ' αὐτοῦ* (het altaar) *τῇ δρακὶ ἀπὸ τῆς σεμιδάλεως τῆς θυσίας σὺν τῷ ἐλαίῳ αὐτῆς καὶ σὺν τῷ λιβάνῳ αὐτῆς, τὰ ὄντα ἐπὶ τῆς θυσίας, καὶ ἀνοίσει ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κάρπωμα ὀσμὴ εὐωδίας, τὸ μνημόσυνον αὐτῆς τῷ κυρίῳ*. De rest is weer voor de priesters.

Het valt hierbij op, dat steeds gezegd wordt *μνημόσυνον αὐτῆς* (evenals trouwens in het Hebreeuws אזכרתה), dus met het possessivum, heenwijzend naar *θυσία*. *μνημόσυνον* had dus zelf niet een vaststaande betekenis van ,,gedenkoffer''! Men vertale het geheel dus met: ,,het gedachtenisdeel van het offer'' [2]). Is het wellicht een pars pro toto voor het ganse offer, een ,,herinnering'', dat aan de verplichting voldaan is? Het schijnt mij daarom volkomen juist, dat Buchanan Gray er geen aandacht aan besteedde; het zgn. ,,gedenkoffer'' moet uit de lijst van de verschillende soorten van offers bij de Israëlieten geschrapt worden. [3]) Uit de LXX krijgt men sterk de indruk, dat niet aan een apart soort offers moet worden gedacht.

---

[1]) De Wilde, *Leviticus*, blz. 72.

[2]) Men zou kunnen menen, dat het woord hier betekende: wat de offeraar bij Jahwe in herinnering brengt, vooral omdat het dikwijls verbonden is met wierook, ,,de liefelijke geur''; maar 5:12 pleit hier m.i. direct tegen, want daar is het een zondoffer en is er geen wierook!

[3]) Gaarne beveel ik een onderzoek naar אזכרה opnieuw in de belangstelling van de Oudtestamentici aan.

Lev. 23:24 als onderdeel van de Wet op feesttijden wordt voor de eerste dag van de zevende maand (later Rosh-hashshana geheten) voorgeschreven *ἀνάπαυσις, μνημόσυνον σαλπίγγων*. Over de opvatting hiervan in het latere Jodendom zal hierna gesproken worden.

Bij de vijf teksten uit *Numeri* geeft een (16:40, Hebr. t. 17:5) geen aanleiding tot nadere beschouwing, aangezien het daar van een herinnering onder de mensen (Israëlieten) gebruikt wordt. De vier andere plaatsen trekken wel de aandacht.

In de wet op het Godsoordeel bij vermoedens van huwelijksontrouw komt het driemaal voor. Als een man zijn vrouw daarvan verdenkt, moet hij haar bij de priester brengen met als offer voor haar een tiende epha gerstemeel zonder olie en wierook, waarvoor deze verklaring gegeven wordt: 5:15 *ἔστιν γὰρ θυσία ζηλοτυπίας, θυσία μνημοσύνου ἀναμιμνήσκουσα ἁμαρτίαν* (vgl. hiervoor *Lev.* 5:12; voor de uitdrukking ook 1 *Kon.* 17:18 bij de dood van de zoon van de weduwe te Zarphat *εἰσῆλθες πρὸσ μὲ τοῦ ἀναμνῆσαι ἀδικίας μου*). Vervolgens moet de priester de vrouw voor Jahwe plaatsen; haar hoofd ontbloten (het haar losmaken) vs. 18: *καὶ δώσει ἐπὶ τὰς χεῖρας αὐτῆς τῆν θυσίαν τοῦ μνημοσύνου,* (מנחת הזכרון) *τὴν θυσίαν τῆς ζηλοτυπίας.* Nadat over het vloekwater gesproken is, wordt bepaald, dat de priester het ijveroffer van de vrouw moet overnemen, op het altaar brengen en vs. 26: *καὶ δράξεται ὁ ἱερεὺς ἀπὸ τῆς θυσίας τὸ μνημόσυνον αὐτῆς* (את-אזכרתה) *καὶ ἀνοίσει αὐτὸ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον.*
Men heeft hier dus een parallel met *Lev.* 5:12. Wat de oorspronkelijke betekenis geweest is, zij in het midden gelaten. [1]) In de tekst, zoals LXX die las wordt *μνημόσυνον* in vs. 26 opgevat als „Memorandum" van het offer (zie boven), terwijl de beide andere verzen het duidelijk opvatten als een herinnering aan de vrouw, om haar ernstig bij de (eventueel) bedreven zonde te bepalen.

31:54 wordt verteld, hoe na de slag tegen de Midianieten de vorsten van Israël kostbaarheden uit de buit als een gave „om verzoening over zichzelf te doen" (vs. 50 *ἐξιλάσασθαι περὶ ἡμῶν ἔναντι Κυρίου*) brengen en hoe Mozes deze plaatst in de tent van de Getuigenis *μνημόσυνον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἔναντι Κυρίου*. Men heeft hier dezelfde verbinding als in *Exod.* 30:16: de zonden, die scheiding maken tussen Jahwe en Israël (vgl. *Jes.* 59:2 [2])) worden weggenomen (negatief) en deze gave is (positief) een herinnering aan Israël.

In *Deuteronomium* wordt als straf voor de manier, waarop Israël zijn God vergeten heeft gesteld, dat Jahwe hen verstrooien zal en de herinnering aan hen op de aarde zal doen ophouden (32:26 *διασπερῶ αὐτούς, παύσω δὲ ἐξ ἀνθρώπων τὸ μνημόσυνον αὐτῶν*).

---

[1]) Zie daarover b.v. A. H. Edelkoort, *Numeri*, Groningen–Den Haag 1930, blz. 100–104.

[2]) *Jes.* 59:2 LXX *ἀλλὰ τὰ ἁμαρτήματα ὑμῶν διιστῶσιν ἀνὰ μέσον ὑμῶν καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ θεοῦ, καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἀπέστρεψεν τὸ πρόσωπον ἀφ' ὑμῶν τοῦ μὴ ἐλεῆσαι* drukt voortreffelijk de zondeopvatting uit.

Jozua 4:7 de twaalf stenen na de overgang door de Jordaan opgesteld moeten Israël steeds aan deze machtdaad Gods blijven herinneren.

Nehemia 2:20 bij het besluit tot herbouw van Jeruzalem wordt aan Sanballat, Tobia en Geshem geen gelegenheid gegeven mee te doen: *καὶ ὑμῖν οὐκ ἔστιν μερίς καὶ δικαιοσύνη καὶ μνημόσυνον ἐν Ἱερουσαλήμ* (זכרון). Van Selms vertaalt het met ,,naamsvermelding'' en omschrijft het met de woorden: ,,Zij hebben in de heilige stad geen rechtsbezit, rechtsaanspraak of iets, dat ook maar een uitgangspunt daartoe zou kunnen worden.'' [1])

In *Esther* (LXX) wordt het woord acht maal gebruikt. Op drie plaatsen (9:27–28, 16:23) wordt het Purimfeest daarmee aangeduid om de herinnering aan de redding van Israël en de vernietiging van de goddelozen levendig te houden. Op de vijf andere plaatsen wordt *εἰσ μνημόσυνον* gebruikt, dus dezelfde verbinding als in *Hand.* 10:4.

1:15 na het verraad tegen de koning, dat Mordechai aan het licht gebracht heeft, *καὶ ἔγραψεν ὁ βασιλεὺς τοὺς λόγους τούτους εἰς μνημόσυνον.*

2:23 nadat Mordechai weer een samenzwering tegen de koning ontdekt heeft, liet de koning de trouweloze eunuchen ophangen *καὶ προσέταξεν ὁ βασιλεὺς καταχωρίσαι εἰς μνημόσυνον ἐν τῇ βασιλικῇ βιβλιοθήκῃ ὑπὲρ τῆς εὐνοίας Μαρδοχαίου*; dit is een uitbreidende paraphrase van het Hebreeuws ויכתב בספר דברי הימים לפני המלך, waar het woord זכרון niet gebruikt wordt, maar van ,,chronieken'' gesproken wordt. De laatste woorden in de Hebr. tekst (niet in het Grieks vertaald) zijn karakteristiek, wanneer men daarbij vergelijkt plaatsen als *Exod.* 28:12, 23; 30:16.

6:1 knoopt hierbij aan: als de koning (door Gods wil, LXX) niet slapen kan, *καὶ εἶπεν τῷ διδασκάλῳ αὐτοῦ εἰσφέρειν γράμματα μνημόσυνα τῶν ἡμερῶν ἀναγινώσκειν αὐτῷ* (את-ספר הזכרנות דברי הימים); hier wordt het dus nog zuiver als adjectivum gebruikt.

9:31 Esther stelde de Purimvoorschriften vast, maar deze bleven niet in mondelinge overlevering bewaard, maar *ἔγραφη εἰς μνημόσυνον*; Hebreeuws spreekt alleen van een boek (vs. 32 ונכתב בספר).

10:2 en wat betreft zijn kracht en voortreffelijkheid, de rijkdom en heerlijkheid van zijn koninkrijk *ἰδοὺ γέγραπται ἐν βιβλίῳ βασιλέων Περσῶν καὶ Μηδῶν εἰς μνημόσυνον.* In LXX heeft dit betrekking op Ahasverus; in Hebr. tekst wordt over Mordechai gesproken. He is weergave van על-ספר דבי הימים למלכים.

In deze teksten van Esther wordt dus *εἰς μνημόσυνον* steeds verbonden met een boek, een kroniek, die de koning bij de hand heeft om te weten, wat er al zo is voorgevallen. Dit valt sterk op, omdat overal waar elders in het O.T. van kronieken sprake is, de LXX

[1]) A. van Selms, *Ezra en Nehemia*, Groningen–Batavia 1935, blz. 42 en 104.

letterlijk vertaald heeft: „het boek van de woorden der dagen voor de koningen". In *Ezra* 4:15, waar het oorspronkelijk spreekt van „boek van gedachtenis" מפר דכרניא werd vertaald: *ἐν βιβλίῳ ὑπομνηματισμοῦ*. Het is een overbekend feit, dat de vertaling in LXX in de verschillende boeken zeer varieert. In Esther is het woord kroniek niet hebraiserend, maar beter naar het Grieks weergegeven met: *εἰς μνημόσυνον*. Om allerlei redenen schijnt het mij gewenst om het verband ,waarin Esther het woord gebruikt, voor ogen te houden.

In de beide plaatsen van *Job* (2:9*b* alleen in LXX en 18:17) is sprake van naam, bekendheid onder de mensen (aarde), in 2:9 nader aangeduid als Job zelf, zijn kinderen.

Waar in de *Psalmen* gesproken wordt van *μνημόσυνον* betreft het ook de bekendheid op aarde van de naam van Jahwe of van de mensen (LXX *Ps.* 9:7, 33:17, 101:13, 111:6, 134:13). Een tekst vraagt afzonderlijke bespreking.

Ps. 108 (Hebr. tekst 109) is een wraakpsalm. Daarin roept de dichter de wraak Gods af over de familie van zijn tegenstander. Hij wenst, dat de naam van zijn vijand in één generatie, in zijn kinderen te gronde moge gaan; dat de zonde van diens ouders steeds voor Jahwe gedacht moge worden en hun „gedachtenis" worde vernietigd *γενηθήτωσαν ἔναντι Κυρίου διὰ πάντος καὶ ἐξολεθρευθείη ἐκ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν.*

In *Jesaja* 57:8 betekent het: „gedenktekenen" van een goddeloze cultus, misschien in tegenstelling met de mezuza. [1]) Voor 66:3, waar wierook *εἰς μνημόσυνον* gegeven wordt, een duidelijke weerslag op de cultische gebruiken in Leviticus vermeld, moge naar het daarbij opgemerkte verwezen worden (blz. 266): *ὁ δὲ ἀναφέρων σεμίδαλιν ὡς αἷμα ὕειον, ὁ διδοὺς λίβανον εἰς μνημόσυνον ὡς βλάσφημος*. Mogelijk was dit ook in de gedachte van de vertaler van 23:18: in het lied tegen Tyrus wordt voorspeld, dat de winst, door die stad verworven, Jahwe heilig zal zijn en dat het aan hen, „die voor Jahwe wonen" ten goede zal komen *φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἐμπλησθῆναι καὶ εἰς συμβολὴν μνημόσυνον ἔναντι Κυρίου* = en tot een bijdrage als gedachtenis voor Jahwe; dus dat zij door hun geld niet alleen de priesters onderhouden, maar ook die wierook geven. Of is dit een reflex op *Exod.* 30:16? Het is niet precies uit te maken; de Hebreeuwse tekst leest iets geheel anders en biedt geen steun tot verklaring.

Hozea 12:5 van de naam, waarmede God aangeroepen moet wor-

---

[1]) Zo A. van der Flier, *Jesaja* II, Groningen–Den Haag 1926, blz. 128.

den; 14:8 van de naam, die Israël na zijn herstel op de wereld zal hebben.

Volgens *Maleachi* 3:16 is op deze aarde geen onderscheid merkbaar tussen de vromen en de goddelozen (het gaat de goddelozen zelfs goed); toch zal het op de dag des Heren uitkomen en in het heden troost de profeet met de woorden: *ταῦτα κατελάλησαν οἱ φοβούμενοι τὸν Κύριον, ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ προσέσχεν Κύριος καὶ εἰσήκουσεν καὶ ἔγραψεν βιβλίον μνημοσύνου ἐνώπιον αὐτοῦ τοῖς φοβουμένοις τὸν Κύριον καὶ εὐλαβουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ.* Hier wordt dus van een „gedenkboek", een kroniek voor God ten bate van de Godvrezenden gesproken.

Over de juiste betekenis van deze woorden wordt zeer verschillend geoordeeld. Vast staat evenwel, dat hier van een hemels boek gesproken wordt. Ook al gaat men met de verdere exegese van Horst niet mee, het is toch van belang aan te halen, wat hij over dat hemelse boek opmerkt: „Inhalt der Aufzeichnung ist hier der in direkter Anrede zugesprochene Willensentscheid Gottes über das künftige Geschick der Frommen und der Gottlosen (cf. Ps. 139:16; Dan. 10:21; 12:1), während anderwärts das Himmelsbuch gedacht ist als Namensverzeichnis der Frommen (Exod. 32:32 f.; Ps. 69:29, 87:6; Ezech. 13:9) oder als Register menschlicher Taten (Jes. 65:6; Neh. 13:14). Eine einheitliche Herleitung dieser Vorstellung wird nicht möglich sein. Je nach dem Zweck des Himmelsbuches mag bald das Vorbild der Bürgerlisten (cf. Jer. 22:30), bald das der persischen Reichsannalen (cf. Esth. 6:1, 2:23) im Vordergrund gestanden haben; vor allem aber wird die akkadische Vorstellung von den „Schicksalstafeln" des hochsten Gottes Einfluss ausgeübt haben (cf. Hen. 81:2 u.s.w.; Meissner, Bab. u. Ass., II, 1925, 124 f.)." [1])

De vijf plaatsen in 1 *Maccabeën* hebben betrekking op de nagedachtenis onder de mensen (3:7, 35, 12:53) en op een memorandum van bondgenootschap (8:22, 12:53).

2 *Maccabeën* 6:31 noemt de dood van Eleazar een voorbeeld van adeldom en *μνημόσυνον ἀρετῆς καταλείπων.*

Zeer vele malen wordt het gezochte woord in de *Spreuken van Jezus Sirach* gebruikt. De aanwending is geheel in overeenstemming met die in de rest van het O.T.: enerzijds is sprake van de bekendheid op aarde, anderzijds vindt men verband met de cultus.

In de betekenis van „*naam en faam*" wordt het gebruikt:

10:17 *καὶ κατέπαυσεν ἀπὸ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν* van de straf, die de Heer op goddeloze heersers heeft toegepast.

23:26 van een overspelige vrouw wordt gezegd: *καὶ καταλείψει εἰς κατάραν τὸ μνημόσυνον αὐτῆς.*

---

[1]) T. H. Robinson-F. Horst, *Die zwölf kleinen Profeten*, Tübingen 1938, S. 266.

24:20 van de Wijsheid heet het: *τὸ γὰρ μνημόσυνον μου ὑπὲρ μέλι γλυκύ*, vgl. 41:1 *ὦ θάνατε, ὡς πικρόν σου τὸ μνημόσυνον ἐστιν* als tegenhanger.

38:23 een waarschuwing tegen overdreven rouwklachten over een overledene, omdat men hetzelfde lot zal ondergaan: *ἐν ἀναπαύσει νεκροῦ κατάπαυσον τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ.*

39:9 in de lof op de Schriftgeleerde, waarvan dit boek vol is, wordt gezegd, dat velen zijn inzicht zullen loven en dat hij tot in eeuwigheid niet vergeten zal worden *οὐκ ἀποστήσεται τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ, καὶ ὄνομα αὐτοῦ ζήσεται εἰς γενεὰς γενεῶν.*

44:9 in zijn inleiding op het loflied op de vrome vaderen wordt gezegd, dat er veel belangrijke mensen op de wereld geweest zijn; sommigen hebben zich een naam gemaakt, maar anderen zijn vergeten *καὶ εἰσὶν ὧν οὐκ ἔστιν μνημόσυνον καὶ ἀπώλοντο ὡς οὐχ ὑπάρξαντες*. Maar bij de vromen is het anders; hun gerechtigheid wordt niet vergeten. Onder de grote figuren uit de Oudtestamentische geschiedenis wordt dan speciaal *μνημόσυνον* van Mozes (45:1), de richteren (46:11), Josia (59:1) en Nehemia (49:13) vermeld.

In *cultisch verband* is er duidelijk een weerslag op feiten uit de Thora: driemaal heeft hij de *azkara* op het oog (de Hebr. tekst gebruikt ook dit woord); driemaal de gedachtenis voor Jahwe.

32 (35):9 na gehandeld te hebben over de waardeloosheid van de offers der onrechtvaardigen handelt hij over de grote betekenis van hen, die de Wet houden en daarom offers brengen: *θυσία ἀνδρός δικαίου δεκτὴ καὶ τὸ μνημόσυνον αὐτῆς οὐκ ἐπιλησθήσεται.* Deze beide zinsdelen zijn poëtisch parallel. De wierook, die bij dit offer gebracht werd als pars pro toto (blz. 266) ,is niet ijdel, maar wordt door Jahwe aanvaard. Hier dus zeer sterk de gedachte van „gedenken''.

38:11 *δὸς εὐωδίαν καὶ μνημόσυνον σεμιδάλεως* (Hebr. חגשׁ ניחוח ואזכרת); een duidelijke reminiscens aan *Lev.* 2

45:16 in de beschrijving van de voorrechten van Aäron *ἐξελέξατο αὐτὸν ἀπὸ πάντος ζῶντος προσαγαγεῖν κάρπωσιν Κυρίῳ, θυμίαμα καὶ εὐωδίαν εἰς μνημόσυνον ἐξιλάσκεσθαι περὶ τοῦ λαοῦ σου*, eveneens herinnering aan Leviticus.

45:9 over de belletjes aan het kleed van de hogepriester, die dienen om *ἀκουστὸν ποιῆσαι ἦχον ἐν ναῷ εἰς μνημόσυνον υἱοῖς λαοῦ αὐτοῦ*; terecht voegt Ryssel hier het woordje „gnädig'' in. [1]) In zijn aantekeningen zegt hij zeer juist, dat dit in aansluiting aan *Exod.* 28:35 is, maar dat een ander doel wordt opgegeven, nl. wat men vindt in *Exod.* 28:12 (zie boven blz. 265).

45:11 over de stenen, waarop de namen van de kinderen Israëls staan *εἰς μνημόσυνον ἐν γραφῇ κεκολαμμένῃ* in aansluiting aan *Exod.* 28.

50:16 in de grote beschrijving van het offer door de hogepriester Simon *τότε ἀνέκραγον υἱοὶ Ἀαρών, ἐν σάλπιγξιν ἐλαταῖς ἤχησαν ἀκουστὴν ἐποίησαν φώνην μεγάλην εἰς μνημόσυνον ἔναντι Ὑψίστου*, waarop alle stervelingen aanbiddend ter aarde vallen; dit herinnert aan *Num.* 10:10 (zie beneden).

---

[1]) V. Ryssel, in: E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.*, Tübingen 1900, Bd. I, S. 453 en Nt. g.

Overziet men dit materiaal bij Sirach, dan wordt men getroffen door het feit, dat er dus verschillende aanwendingen van het woord zijn en dat het een petitio principii is om slechts enkele van deze plaatsen ter verklaring van *Hand.* 10:4 te gebruiken.

In *Sapientia Salomonis* 10:8 staat het parallel met *μνημεῖον* (vs. 7), een gedenkteken voor het nageslacht. Niet helemaal duidelijk is de uitdrukking in 1 *Baruch* 4:5 *ϑαρσεῖτε λαός μου, μνημόσυνον Ἰσραήλ.* Rothstein vertaalt het met: „die ihr Israels Namen tragt", en tekent er bij aan, dat deze vertaling op een vermoeden berust. [1]) Het verband spreekt over de straf, die het volk wegens afval van God ondergaan heeft, hoewel ze niet geheel vernietigd zijn. Deze passage doet denken aan *Deut.* 32 in zijn beschrijving van afval en straf. Dan is het mogelijk om *μνημόσυνον* hier te zien in verband met *Deut.* 32:26: er is nog een „rest", de „gedachtenis" van Israël is niet uitgeroeid.

Van zeer groot belang voor ons onderzoek is *Tobit* 12:12, mede omdat deze plaats door Lake-Cadbury bij de verklaring van *Hand.* 10:4 wordt aangehaald. Verschillende onderzoekers als Schmitz [2]) en Wenschkewitz [3]) volgen in hun vertaling en uitleg Löhr, die van een „Gebetsopfer" spreekt [4]). Men ziet hier dan een eerste en duidelijk voorbeeld van de spiritualisering.

De tekst luidt aldus: *καὶ νῦν ὅτε προσηύξω σu καὶ ἡ νύμφη σου Σάρρα, ἐγὼ προσήγαγον τὸ μνημόσυνον τῆς προσευχῆς ὑμῶν ἐνώπιον τοῦ ἁγίου* (volgens cod. B; Sin. heeft slechts een geringe afwijking: *τῆς δόξης Κυρίου*). Ilgen heeft in 1800 reeds verband met de *azkara* gelegd, maar Fritzsche heeft dit in zijn bekende commentaar (S. 61) bestreden. Fritzsche gaf toe, dat *μνημόσυνον* zo gebruikt wordt, maar hij vond het toch gewaagd om dit woord daarom terstond de betekenis van „gedachtenisoffer" te geven, „zumal hier, wo das Bild gar kühn wäre, wogegen *μνημ.* in der gewöhnlichen Bedeutung (Erinnerung-Gedächtnis) gefasst, den natürlichsten Sinn gibt". Schmitz noemt dit een „etwas gewundene Argumentation", verwijst naar het gebruik bij Jezus Sirach en vindt, dat men er niet van tussen kan om hier de overdracht van een offerterm op het gebed te vinden: bij de enge samenhang tussen offer en gebed was deze metaphoor zeer voor de hand liggend en in onderscheid met Sirach hier ook werkelijk voltrokken. Wenschkewitz wijst nog op *προσήγαγον*, dat hij kultisch opvat. Wat dit laatste argument betreft, moet opgemerkt worden, dat inderdaad *προσάγω* als vertaling van הקריב de betekenis van „offeren" kan hebben *door het verband*; op zichzelf betekent het niet anders dan „brengen", „doen naderen". De argumentatie van Schmitz

[1]) W. Rothstein in: E. Kautzsch, *Apokryphen*, Bd. I, S. 222 en Nt. a.
[2]) O. Schmitz, *Die Opferanschauung des spätern Judentums*, Tübingen 1910, S. 70.
[3]) Wenschkewitz, *a.a.O.*, S. 18–19.
[4]) M. Löhr, in: Kautzsch, *Apokryphen*, I, S. 145.

kan moeilijk een weerlegging van Fritzsche heten en het hoofdargument gaat niet op, aangezien Sirach het woord ook in andere zin gebruikt (Schmitz heeft alleen naar de offers gezien!). Men begint dus hier ook met een bepaalde betekenis aan de woorden te hechten en zegt dan, dat die daar ook te vinden is!

In 12:12 wordt verwezen naar de gebeden van Tobit en Sara in cap. 3. Het is van belang om te zien, waarom het hier gaat. Tobit is ondanks alle afval trouw gebleven aan God, heeft de wettelijk-voorgeschreven offers gebracht en vooral ondanks het verbod de doden begraven (dit laatste gold bij de Joden met de aalmoezen als een zeer belangrijke uiting van „goede werken", zoals men in de uitvoerige excursus daarover van Billerbeck [1]) kan zien). Al deze wetsgetrouwheid ten spijt is Tobit blind en arm geworden; zijn vroomheid wordt nu als schijn gesmaad. In zijn gebed tot de rechtvaardig oordelende God smeekt hij: *μνήσθητί μου καὶ ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμέ. μὴ ἐκδικῄς ταῖς ἁμαρτίαις μου* God moge naar Zijn welgevallen met hem handelen en hem wegnemen uit de smaad. Het gebed eindigt met de woorden: „Keer Uw aangezicht niet van mij af." Men beluistert hier dezelfde klanken als in de Psalmen, wanneer een mens in nood bidt. Sara is gesmaad, omdat zevenmaal haar bruidegom door een boze geest is omgebracht en zij geen kinderen heeft, om de naam van haar vader te doen voortleven. Ook zij begeert te sterven en smeekt God haar te doden of anders in genade op haar neer te zien *ἐπίταξον ἐπίβλέψαι ἐπ' ἐμὲ καὶ ἐλεῆσαί με καὶ μηκέτι ἀκοῦσαί με ὀνειδισμόν*. Daarna heet het 3:16 *καί εἰσηκούσθη προσευχὴ ἀμφοτέρων ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Ῥαφαήλ, καὶ ἀπεστάλη ἰάσασθαι* (in Sin *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπεστάλη Ῥαφαήλ.*). De tekst in B is zeker niet in orde; Sin. heeft waarschijnlijk de juiste zin vastgehouden, al zegt Löhr wel terecht, dat in deze codex nogal diaskeuasis is toegepast (S. 139, noot *b*). Men merke op, dat deze verhoring uitdrukkelijk vermeld wordt en dus niet vanzelf sprak. Het boek vertelt dan verder, hoe Raphael optreedt en de ongelukkigen helpt. Wanneer alles in orde gekomen is en Tobit deze „vreemdeling" wil betalen, laat Raphael zijn incognito vallen. Bij het afscheid wekt hij op om God te loven. Hij verzekert, dat het gebed met vasten, barmhartigheid en gerechtigheid (aalmoezen, naar Joodse opvatting) goed is. Deze zijn meer waard dan goud en worden beloond met een lang leven. Na de verklaring van 12:12 volgt de mededeling, dat Raphael ook bij alle goede werken, die Tobit gedaan heeft, aanwezig geweest is en ten slotte: 12:15 Ik ben Raphael, een van de zeven heilige engelen, *οἱ προσαναφέρουσιν τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου.* Uit deze teksten valt m.i. nergens iets te lezen van gebed als offer. Men moet 12:12 vertalen: „Ik bracht de vermelding (de gedachtenis) van uw gebed voor de Heilige." Tobit heeft gesmeekt: „gedenk mijner"; wordt dit verhoord? Dat moet hij afwachten. Raphael, die van zijn goede werken weet heeft, brengt het over bij God. De voorstellingen, die hiermee verbonden waren, komen we ook elders tegen en komen op in art. in vlg. nr. ter sprake.

---

[1]) H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, München 1928, Bd. IV, S. 559–610: die altjüdischen Liebeswerke.

Wanneer men aldus het materiaal in de LXX overziet, constateert men, dat *μνημόσυνον* in tweeërlei verband voorkomt:

a. op aarde, onder de mensen: hier wordt de naam Gods [1]) vermeld of gaat het over de goeden, wier nagedachtenis levend blijft of over de kwaden, aan wie de herinnering wordt vernietigd als straf;

b. in de goddelijke sfeer: daar gedenkt de mens zijn zonden; daar wordt door gebeden, door offers, door de namen op het kleed van de hogepriester, door schatting „gedachtenis" gewekt voor God. Opgemerkt mag worden, dat deze „gedachtenis" soms bestaat in het voortleven van de naam, alleen mondeling; maar soms ook nauwkeurig vastgelegd op stenen of in een boek (*Esther*; *Mal.* 3:16).

Naast *μνημόσυνον* moge nog een *parallelle uitdrukking* besproken worden, die een enkele maal in LXX voorkomt, nl. *εἰς ἀνάμνησιν*, vooral omdat deze in *Lev.* 24:7 als vertaling van *azkara* dienst doet [2]) of hiermee in verband gebracht is.

Lev. 24:7 *καὶ ἐπιθήσετε ἐπὶ τὸ θῆμα λίβανον καθαρὸν καὶ ἅλα, καὶ ἔσονται εἰς ἄρτους εἰς ἀνάμνησιν προκείμενα τῷ Κυρίῳ.* Deze tekst wijkt zeer sterk van Hebr. tekst af: והיתה ללחם לאזכרה אשה ליהוה „en op elke rij zult gij zuivere wierook leggen, welke bij het brood ten gedenkoffer zal zijn: het is een vuuroffer den Here" (S.V. letterlijk). Aangezien het niet onze bedoeling is een onderzoek naar de oorspronkelijke betekenis van de toonbroden in te stellen, kunnen wij deze verschillen laten rusten. Wel zij er op gewezen, dat in Hebreeuws de wierook weer als pars pro toto dienst doet (blz. 266). De LXX neemt als onderwerp van *προκείμενα* wierook en zout, zoals uit het neutr. plur. blijkt. Het is merkwaardig, dat niet gezegd wordt, wat er mee gedaan moet worden. Wierook en zout liggen „tot gedachtenis" voor Jahwe. Het getal twaalf, dat ook in dit verband genoemd wordt, wijst er weer duidelijk op, dat er verband is met het volk Israël; dit moet voor Jahwe gedacht worden door het „monument" der toonbroden, zoals de stenen op het kleed van de hogepriester dit doen.

Numeri 10:10 *καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς εὐφροσύνης ὑμῶν καὶ ἐν ταῖς ἑορταῖς ὑμῶν καὶ ἐν ταῖς νουμηνίαις ὑμῶν σαλπιεῖτε ταῖς σάλπιγξιν ἐπὶ τοῖς ὁλοκαυτώμασιν.... καὶ ἔσται ὑμῖν ἀνάμνησις ἔναντι τοῦ θεοῦ ὑμῶν.* In deze passage wordt gesproken over de vervaardiging en het gebruik van trompetten. Ter verklaring mag men ook vs. 9 niet vergeten; daar wordt gezegd, dat als men ten strijde trekt op de trompet geblazen moet worden *καὶ ἀναμνησθήσεσθε ἔναντι Κυρίου καὶ διασωθήσεσθε ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν.* Hier is merkwaardig de verbinding van „gedenken" en „redden"; door de oorlog is het volk

---

1) Dit is later een van de voornaamste betekenissen van אזכרה geworden, zie: J. Levy *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*², Berlin–Wien 1924, S. 51, s.v.

2) Dit heeft geen verband met het gebruik in 1. *Cor.* 11 : 24–25, zie daarover G. B. Gray, p. 395–396.

in grote nood; daarom moet het zich in de gedachtenis van Jahwe aanbevelen [1]); dan schenkt Hij redding. Zo vat men het ook in vs. 10:10; bij die gelegenheden denkt en dankt het volk voor Gods grote daden en beveelt zich bij voortduring in Zijn gunst aan (zie art. in vlg. nr.

Psalm 37:1 en 69:1 LXX *εἰς ἀνάμνησιν* als vertaling van להזכיר. In de moderne Psalmenverklaring bestaat de neiging om hier verband te leggen met het *azkara*-offer (Valeton, H. Schmidt, De Groot [2])). Böhl vertaalt met „ter schuldbelijdenis" in overeenstemming met Mohwinckel op grond van de inhoud, maar zegt tevens, dat „bij het gedenkoffer" of „het wierookoffer" wellicht toch de voorkeur verdient. [3]) Wat de inhoud van deze psalmen betreft kan men ze m.i. moeilijk als schuldbelijdenis karakteriseren. De dichter geeft een zeer plastische beschrijving van de grote nood, waarin hij verkeert en schreeuwt het uit: „Haast u tot mijn hulp, Jahwe" (37:23, 69:2). Waarom hier perse verband met de offercultus moet zijn, is uit de woorden van deze Psalmen zelf niet duidelijk en wordt alleen gevorderd door de theorie, dat men hier cultische liederen voor zich heeft. Deze opvatting van vele psalmen heeft inderdaad tot beter begrip bijgedragen, maar... impliceert dit ook, dat nu *alle* psalmen zo moeten worden opgevat? Daartoe is m.i. geen dwingende reden aanwezig. Men vergelijke deze gebeden met *Tobit* 3 (zie boven blz. 273): men maakt zijn diepe nood bekend, opdat God uitkomst brengt. Wat nationaal geldt in *Num.* 10:9, vindt hier zijn toepassing in een individueel geval; *Ps.* 69:1 voegt er aan toe: *εἰς τὸ σῶσαί με Κύριον*. Zo althans is het in latere tijd opgevat.

Het gebruik van de term *εἰς ἀνάμνησιν* sluit dus geheel aan bij *b* van de hiervoor gegeven samenvatting.

Het zou te ver voeren om alle plaatsen, waar *μιμνήσκω* of verwante begrippen in LXX voorkomen, te onderzoeken. In verband met de exegese van *Hand.* 10:4 was alleen het bovenstaande volstrekt onmisbaar. Alleen zij nog voor *a* verwezen naar de opmerkingen van Pedersen [4]), die er op wijst, dat „gedachtenis" practisch identiek is met „naam"; deze moet blijven voortbestaan, anders is men verloren; „one makes a name alive by mentioning it" – voor *b* naar het artikel van O. Michel [5]), waaruit het volgende aangehaald moge worden: „Vor allem ist in der LXX dieser Begriff für die biblische Gottesanschauung zentral geworden... Gott *gedenkt* bestimmter Personen und wendet ihnen dadurch seine Gnade und Barmherzigkeit zu (Gen. 8:1, 19:29, 30:22; Exod. 32:13; 1 Sam. 1:11, 19;

---

[1]) Edelkoort, *Numeri*, blz. 118–119.

[1]) J. J. P. Valeton, *De Psalmen*, Nijmegen 1902, dl. I, blz. 290; H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tübingen 1934, S. 72; J. de Groot, *De Psalmen*, Baarn z.j. (1942), blz. 46.

[1]) F. M. Th. Böhl, *De Psalmen*, Groningen–Batavia 1946, dl. I, blz. 88 en 169.

[1]) J. Pedersen, *Israel, its Life and culture*, i–ii, London–Copenhagen 1926, p. 254–257.

[1]) O. Michel, *a.a.O.*, S. 678–679.

25:31"; daardoor wordt een nieuwe situatie geschapen; vooral gedenkt God het verbond met de vaderen en verbindt zich opnieuw tot de daarin toegezegde genade (Gen.9:15–16; Exod.2:24; 6:5; Lev.16:42; ψ 104:8; 105:45; 110:5; Ezech.16:60; 2 Macc.1:2). ...„Weil Gottes Gedenken zwar ein unanschauliches, aber ganz konkretes und wirkliches Ereignis ist, kann sich der Glaube auch mit der Bitte *μνήσθητι* an ihn wenden (Ri.16:28; 2 Kon.20:3; ψ 73:2; 88:51 en zeer vele andere teksten). ...Erinnert sich Gott seines Knechtes, so tritt eine Wendung der Lage ein und das Gebet ist erhöhrt... Gott kan auch der Freveltaten der Feinde Israels gedenken und Rache üben ψ 24:6–7; 136:7; Neh.".

*Door het verband van Hand.*10:4 *hebben wij vooral met de opvatting sub b te maken.* Aangezien het een gemis in Michels artikel is, dat hij slechts zeer sporadisch het een en ander over het latere Jodendom meedeelt en ook vrijwel geheel nalaat op de concrete vormen van dit „gedenken" in te gaan (het is zoals blijken zal helemaal niet zo „unanschaulich" voor hen geweest), is het nodig om hierover nog het een en ander naar voren te brengen. *De „vermelding op aarde" blijft dus verder buiten beschouwing,* al komt de uitdrukking *εἰς μνημόσυνον* in deze zin ook voor in *Matth.*26:13 = *Marc.*14:9. [1])

Μνημοσύνον in 1 Henoch

Van zeer groot belang is een tekst uit het boek Henoch, waarvan de Griekse versie eerst sinds een tiental jaren bekend is. [2]) Daarin komt de gezochte uitdrukking tweemaal achtereen in een zeer sprekend verband voor. In *Henoch* 99:3 leest men: *τότε ἑτοιμάζεσθε οἱ δίκαιοι καὶ προέχεσθε τὰς ἐντεύξεις ὑμῶν εἰς μνημόσυνον, δίδοτε αὐτὰς ἐν διαμαρτυρίᾳ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων, ὅπως εἰσαγάγωσιν τὰ ἁμαρτήματα τῶν ἀδίκων ἐνώπιον τοῦ ὑψίστου θεοῦ εἰς μνημόσυνον καὶ τότε συνταραχθήσονται καὶ ἀνασταθήσονται ἐν ἡμέρᾳ ἀπωλείας τῆς ἀδικίας.* Dit wordt gezegd in het laatste gedeelte van Henoch (cap. 92 v.v.), een boek vol weegeroep over de goddelozen wegens het naderend en dreigend oordeel. Henoch spreekt hier over de tijd, waarin de zondaren steeds driester hun ongerechtigheden zullen openbaren en zegt:

---

[1]) Verschillende voorbeelden van deze term bij Billerbeck, I, S. 987. Bij de door hem genoemde plaatsen kunnen *T.B. Baba Bathra,* fol. 21*a* en *Sanhedrin,* fol. 13*b* met hun passieve vorm ook van God verstaan worden. – Zie ook N. A. Dahl, *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif,* in: *Studia Theologica* (Lund), I 1-2 (1947), p. 69-95.

[2]) C. Bonner, *The last chapters of Enoch in Greek,* London 1937. – De Duitse vertaling is die van G. Beer, in: Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen,* Bd. II, S. 217–310.

„weest dan bereid, o rechtvaardigen, en houdt uw gebeden als verzoekschriften voor u uit tot gedachtenis; geeft hen onder ede voor de engelen, opdat zij de zonden van de onrechtvaardigen inbrengen voor de allerhoogste God tot gedachtenis".

Het scheen goed om deze vertaling te geven, omdat de bekende overzettingen van Beer en Charles naar de ethiopische tekst bewerkt zijn en daarom het eigen karakter van deze plaats niet scherp genoeg doen uitkomen. De vertaling van Bonner (p. 90) is ook niet exact genoeg: *ἔντευξις* is niet maar ieder willekeurig gebed; het is eigenlijk een „Bittschrift" [1]). Hun klachten zijn op aarde niet verhoord (103:14); nu houden zij ze voor zich uit (dit is een normale betekenis van *προέχω* en Bonner was op p. 42 op het verkeerde spoor, toen hij hier een onbekende betekenis van dit werkwoord aannam, omdat hij *ἔντευξις* verkeerd opvatte), opdat zij niet vergeten mogen worden; dus als een memorandum. Zij geven ze over aan de engelen onder een zeer plechtig getuigenis [2]) en deze brengen ze over voor God, opdat bij het laatste oordeel hieraan gedacht zal worden.

Bij deze tekst mag men misschien wel enigszins ondeugend vragen, of zij die *Tobit* 12:12 en *Hand.* 10:4 met het „gedenkoffer" in verband brengen, ook kans zien om dat op deze plaats ter sprake te brengen. Het antwoord is niet onzeker: dit is natuurlijk uitgesloten. *μνημόσυνον* is hier een memorandum, dat nu opgemaakt straks bij het laatste oordeel als aanklacht zal dienen. Deze interpretatie is in overeenstemming met andere voorstellingen uit dit gedeelte van Henoch. [3]) Telkens klinkt daarin de waarschuwing tot de zondaren om zichzelf niet te bedriegen en niet te menen, dat zij ongemerkt en ongestraft hun schanddaden kunnen bedrijven (vgl. 96:4, 97:3–6: „Wass wollt ihr Sünder thun und wohin wollt ihr an jenem Tage des Gerichts fliehen, wenn ihr die Gebetsstimme der Gerechten hören werdet...? In jenen Tagen wird das Gebet der Gerechten zum Herrn dringen und die Tage eures Gerichts werden euch überraschen. Alle eure ungerechten Reden werden vor dem grossen Heiligen vorgelesen werden", vooral 98:6-8, waar onder ede verklaard wordt, dat al hun boze daden in de hemel bekend zijn, want ten onrechte denken zij, dat die daden niet gezien worden *οὐδὲ ἀπογράφεται αὐτὰ ἐνώπιον τοῦ ὑψίστου· ἀπὸ τοῦ νῦν ἐπιγνῶτε ὅτι πάντα τὰ ἀδικήματα ὑμῶν ἀπογράφονται ἡμέραν ἐξ ἡμέρας μέχρι τῆς κρίσεως ὑμῶν;* daarom is er geen kans om te ontsnappen). Daarom kan er gezegd worden: „wee

---

[1]) W. Bauer, *Wörterbuch*, Sp. 445, s.v.

[2]) Zie J. H. Moulton–G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1930, p. 152 s.v.

[3]) Vgl. G. Beer, *a.a.O.*, S. 304, Nt. f, verwijzend naar S. 285, Nt. h. – Zie artikel in volgende aflevering.

u zondaren in het midden van de zee en op het droge *μνημόσυνον εἰς ὑμᾶς κακόν*" (97:7). Geheel anders is het voor de rechtvaardigen, die hier het onrecht lijden, gedood worden; voor hen heeft Henoch op de hemelse tafelen gelezen, dat hun vreugd en eer bereid is *καὶ χαρήσονται καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται τὰ πνεύματα αὐτῶν οὐδὲ τὸ μνημόσυνον ἀπὸ τοῦ προσώπου τοῦ μεγάλου εἰς πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰώνων* (dit betreft de periode tussen het sterven en het einde; 103:2–4). Daarom wordt aan hen onder ede verklaard (104:1) *ὀμνύω ὑμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ ἀναμιμνήσκουσιν <ὑμῶν> εἰς ἀγαθὸν ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ μεγάλου* (dit laatste is de bekende laat-Joodse omschrijving voor God; ten goede: zie blz. 281).

Deze voorstelling is echter niet tot het laatste gedeelte van Henoch beperkt, maar komt verschillende malen voor. Een enkele karakteristieke plaats zij nog vermeld:

47:1–4. „In jenen Tagen wird das Gebet und das Blut der Gerechten vor den Herrn der Geister aufsteigen. In diesen Tagen werden die Heiligen, die oben in den Himmel wohnen, einstimmig fürbitten, beten, loben, danken und preisen den Namen des Herrn der Geister wegen des Bluts der Gerechten und wegens des Gebets der Gerechten, dass es vor dem Herrn der Geister nicht vergeblich sein möge, dass das Gericht für sie vollzogen, und der Verzug desselben für sie nicht ewig dauere. In jenen Tagen sah ich, wie sich der Betagte auf den Thron seiner Herrlichkeit setzte, und die Bücher der Lebendigen vor ihm aufgeschlagen wurden..."; er ontstaat dan vreugde omdat het gebed verhoord en het bloed van de rechtvaardigen gewroken wordt.

Terecht heeft Sjöberg[1]) de mening van Johannesson, dat hier sprake zou zijn van het als een zoenoffer vergoten bloed van de Zoon des Mensen, bestreden. „Vs. 4 zeigt ganz deutlich, worum es geht: das Blut ist vor dem Herrn der Geister „aufgestiegen", d.h. in Erinnerung gebracht, nicht damit er seine sühnende Wirkung berücksichtige, sondern damit er die durch ihre Ausgiessung vollzogene Untat räche." – Bij deze verbinding van gebed der verdrukten en bloed der verslagenen moge verwezen worden naar *Gen.* 4:10.

81:2. Ich betrachtete alles auf den himmlischen Tafeln, las alles, was darauf geschrieben stand, merkte mir alles und las das Buch über alle Thaten der Menschen und aller Kinder des Fleisches, die auf Erden bis zum letzten Geschlechte sein werden... 4 Selig der Mann,

---

[1]) E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946 (in: *Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis*, XLI), S. 130, Nt. 43.

der Gerecht und gut stirbt, über den kein Buch der Ungerechtigkeit geschrieben und gegen den kein Tag des Gerichts gefunden ist.

Over de boeken, waarvan hier gesproken wordt, zie men art. in vlg. nr.

Uit de latere apocalypsen zij aangehaald de bede tot God uit 4 *Ezra* 8:28: „Und denk nicht an die krumm vor dir Wandelnden, sondern derer gedenke, die willig dich zu fürchten bedacht" [1]) en *syr. Baruch* 84:10, waar na een vermaning tot de hoorders om de Wet Gods nauwkeurig te houden wordt gezegd: „Und betet allezeit und flehet eifrig von ganzer Seele, dass der Gewaltige euch gnädig sei und die Menge eurer Sünden euch nicht anrechne, sondern der Rechtschaffenheit eurer Väter gedenke", want als God niet naar zijn rijk erbarmen zou oordelen, zou een ieder vergaan. [2])

Gedachtenis in de Joodse Nieuwjaarsliturgie

Dat men hiermee niet een gedachte van apocalyptici aanraakt, maar een, die tot het normatieve Jodendom behoort, bewijst de liturgie.

In het *Morgengebed voor het Nieuwe-maansfeest* en voor de middagen van Pasen en Loofhuttenfeest treft men de volgende bede aan:
אלהינו ואלהי אבותינו יעלה ויבא ויגיע ויראה וירצה וישמע ויפקד ויזכר זכרינגו ופקדוננו וזכרון אבותינו וזכרון משיח בן־דוד עבדך וזכרון ירושלים עיר קדשך וזכרון כל־עמך בית ישראל לפניך לפליטה ולטובה ולחן ולחסד ולרחים ולחיים ולשלום ביום---- הזה זכרנו יי אלהינו בו לטובה ופקדנו בו לברכה והושיענו בו לחיים

Onze God en God onzer voorouders! dat opstijge, kome, bereike, gezien worde, welgevallig zij, vernomen, behartigd en herdacht worde onze herinnering en onze bedenking en de herinnering onzer voorouders en de herinnering van de gezalfde, de zoon van Uwen dienaar David, en de herinnering van Jeruzalem, Uwe heilige stad, en de herinnering van geheel Uw volk, het huis Israëls, voor U tot behoud, geluk, gunst, liefde, barmhartigheid, leven en vrede op deze dag van (volgt de naam van het feest). Herinner U onzer, Eeuwige, onze God! daarop ten goede, bedenk ons daarop ten zegen en help ons daarop ten leven! [3])

Nog sterker komen de voorstellingen, die met de „gedachtenis"

---

[1]) Vertaling van B. Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt*, in: *die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Bd. 32, Leipzig 1924, S. 113.

[2]) Vertaling van Violet, *a.a.O.*, S. 331.

[3]) L. Wagenaar, *Gebedenboek met Nederlandsche Vertaling en Verklaring*, Amsterdam 1661–1901, blz. 180–182.

verbonden zijn uit tijdens het Nieuwjaarsfeest (*Rosj Hasjsjana*). Dit is bij de Joden geen vreugdefeest, maar dag van ernstige inkeer, inleiding op de tien dagen, die aan de Grote Verzoendag voorafgaan. De gedachten werden daarop bepaald bij het oordeel Gods. De „gedachtenis voor God" is daarbij een van de drie hoofdthemata. [1])

Het is een moeilijkheid, dat de nauwkeurige kennis omtrent dit feest vooral moet afgeleid worden uit late bronnen. De gegevens uit het O.T. en de daarop volgende eeuwen zijn uiterst schaars; eerst in de Talmudische litteratuur worden uitvoerig bijzonderheden gegeven, vooral in het Misjnatractaat Rosj-Hasjsjana en de daarbij behorende Tosephta en Gemara. Eerdmans heeft er echter op gewezen, dat dit Nieuwjaarsfeest zeker uit de tijd voor de ballingschap moet stammen en Snaith heeft zich daar in zijn recente studie bij aangesloten. Op onderdelen en samenstelling van het ganse feest kunnen wij in dit verband natuurlijk niet ingaan. Volgens Fiebig (S. 39 ff.) mag echter op grond van verschillende discussies, die de Talmud ons bewaard heeft gezegd worden: „Mindestens seit der Zeit Jesu sind die Grundzüge des jüdischen Neujahrsfestes der Synagoge in Palästina dieselben wie noch heutzutage," Philo vermeldt het feest niet; spreekt echter (*De spec. leg.* II. 188) van de *νουμηνία* (ten gerieve van zijn Griekse lezers?); het sjophar-blazen heeft volgens hem de bedoeling om Israël aan de wetgeving te herinneren en de wereld door het gebruik van dit militaire instrument aan God, die de vrede geeft. Dat reeds in de voor-christelijke tijd de gedachte van „herinneren bij God" met 1 Tisjri, de datum van het feest, verbonden was, bewijst *Jubileën* 12:16.

De Nieuwjaarsdag werd als dag van het gericht beschouwd. In *Misjna R.H.* I 2 wordt gezegd, dat op vier momenten in het jaar de wereld geoordeeld wordt, d.w.z. de beslissing over het komende jaar geveld: op de Nieuwjaarsdag trekken allen, die in de wereld komen, aan Zijn aangezicht voorbij, zoals de schapen (dit laatste woord is onzeker; Fiebig vertaalt: als de soldaten, zie noot t.pl.). Volgens uitspraken van rabbijnen in het begin van de tweede eeuw heet het: „allen worden op Nieuwjaar geoordeeld en hun vonnis wordt op de Verzoendag verzegeld" [2]). Volgens een traditie, die op de school van Sjammai (dus Nieuwtestamentische tijd) teruggaat, zijn er op die

---

[1]) Zie over het Joodse Nieuwjaarsfeest naast de liturgie bij Wagenaar, blz. 573–594 o.a. B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien* IV, *das Buch Leviticus*, Giessen 1912, S. 78–80; N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, London 1947; P. Fiebig, *Rosch ha-schana* (*Neujahr*), in: G. Beer-O. Holtzmann, *Die Mischna*, II, 8, Giessen 1914. – S. Y. Aqum, *Days of awe. Being a treasury of traditions, legends and learned commentaries concerning Rosh ha-Shanah, Yom Kippur and the days between*. Transl. from the Hebrew and edited by N. N. Glatzer, 1948, 300 pp., kon ik niet meer raadplegen.

[2]) *Tosephta R.H.*, I, 13, ed. M. S. Zuckermandel, Pasewalk 1882, S. 210 (bij Fiebig, S. 42).

dag drie boeken, resp. met de namen van de rechtvaardigen, van de goddelozen en van de ,,middelmatigen''; in de boetedagen tot Verzoendag heeft deze laatste categorie nog de gelegenheid om goede werken te doen, zodat ze verdiensten krijgen om nog in het boek des levens opgeschreven te worden (anders worden ze ten dode opgeschreven); op de Verzoendag worden de boeken afgesloten (*Talmud Babli R.H.*, fol. 16*b*–17*a*). [1]) Dat dit een tijd van grote ernst is, blijkt uit het feit, dat men geen liederen zingt; in *Talmud Babli R.H.*, fol. 32*b* wordt een verhaal van R. Abahu [2]) meegedeeld, dat de dienstengelen eens aan God vroegen, waarom dit niet het geval was en dat het antwoord luidde: ,,Past het dan, dat, terwijl de Koning op de rechterstoel gezeten is en de boeken van de levenden en doden voor Hem opgeslagen zijn, Israël een lied zingt?''

Op grond van *Lev.* 23:24 en *Num.* 10:10 bestaat de liturgie uit drie delen, nl. Malkijoth (over het koningschap Gods), Zikhronoth (gedenkingen) en Schopharoth (bazuinblazingen). [3]) Dit bestaat uit verklaringen, Schriftplaatsen (meestal tien) over deze onderwerpen. Men zie *Tos. R.H.* I, 12: ,,Saget vor ihm Malchijjoth, dass ihr ihn als König anerkennt über alle seine Werke; Zikhronoth, dass hinaufkomme euer Gedenken vor ihn zum Guten; und Schopharoth, dass hinaufkomme dein Gebet im Trompetengeschmetter vor ihn (זכרונות שיעלה זכרונכם לפניו לטובה ושופרות שתעלה תפלתך בתרועה לפניו); vgl. ook *T.B. R.H.*, fol. 16*a*: Leset vor mir die Bibelstellen von dem Königtume, den Erinnerungen und den Posaunentönen vor. Von dem Königtume, damit ihr mich als König anerkennt, von den Erinnerungen, damit eure Erinnerung vor mir zum Gute aufsteige, und zwar durch die Posaunen זכרונות כדי שיעלו זכרוניכם לפני לטובה; hetzelfde in *R.H.*, fol. 34*b*). Dat door het blazen van de sjophar de herinnering aan Israël voor God komt, leert ook *T.B. Sjabbat*, fol. 131*b* [4]). Uit de vergelijking van bovenstaande plaatsen ziet men, dat זכר = *herinneren hier in bonam partem* genomen is, maar dat sommigen het nodig oordeelden om dit nog eens precies te omschrijven (zie ook blz. 278). In de *Misjna R.H.* VI 2 wordt nadrukkelijk voorgeschre-

---

[1]) Geciteerd door Fiebig, S. 43–44; parallel in *Talmud Jerusjalmi R.H.*, 1, p. 57.

[2]) Vgl. H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*[5], München 1921, S. 140; Abahu ± 300.

[3]) Men vindt deze bij Fiebig, S. 49–61 en Wagenaar, blz. 577 vv.

[4]) ,,Het bazuinblazen op de Nieuwjaarsdag brengt de herinnering aan Israël tot hun Vader in de hemelen.'' – Volgens rabbi Izaak diende dit bazuinblazen echter om de Satan in de war te brengen (*Talmud Babli R.H.*, fol. 16*a*–*b*), dezelfde opvatting dus die het godsdiensthistorisch onderzoek er mee verbindt, b.v. Eerdmans, *a.a.O.*, S. 79–80.

ven, dat men geen bijbelverzen hierbij moet lezen, die over straffen handelen en dus voor Israël ongunstig zijn; want ook al weet men wel, dat God op Zijn volk toornen kan, toch moet men, zegt de *Gemara* (fol. 32*b*) op Nieuwjaar niets over de toorn vermelden; alleen als het bij deze Schriftgedeelten gaat over het strafgericht over de volkeren der wereld (שׁל פורענות שׁל עכו״ם), dan is het geoorloofd!

Uit de liturgie zelf zij het volgende als voorbeeld aangehaald. In het *middaggebed* (dat ook in de tien bekeringsdagen telkens gebeden wordt) heet het: „Gedenk ons ten leven, o koning, die in het leven behagen hebt, en schrijf ons in het boek des levens om Uwentwil, o God des levens", nadat men o.a. gezegd heeft: „Gedenk de vrome daden onzer vaderen." [1]) Het *Moesafgebed* bevat in het tweede deel de Zikhronoth; daarin wordt dit thema op velerlei wijze uitgewerkt: God gedenkt aan alles, wat gedaan is; God gedenkt de mensen om hun komend lot vast te stellen, maar zij, die tot God hun toevlucht nemen, zullen niet beschaamd worden, „want de gedachtenis van alle daden is voor Uw aangezicht gekomen" (כי זכר כל ־ המעשׂים לפניך בא); als voorbeeld wordt Noach genoemd, aan wie God in genade gedacht heeft, toen Hij de zonden strafte door de vloed, maar Noach zegende; als bijbelteksten worden aangehaald: *Gen.* 8:1; *Exod.* 2:24; *Lev.* 26:42; *Ps.* 111:4–5; *Ps.* 106:45; *Jer.* 2:2; *Ezech.* 16:60; *Jer.* 31:19; *Lev.* 26:45; tenslotte bidt men: „gedenk ons met een goede gedachtenis voor Uw aangezicht" (זכרנו בזכרון טוב לפניך) met beroep op het verbond Gods, op de offerande van Izaak en het woord van Mozes, opdat God erbarmen en heil schenke. [2]) Moge de formulering van dit gebed wellicht niet oud zijn, in elk geval geeft het ons een voortreffelijke indruk van de voorstellingen, die met „gedachtenis" verbonden waren. Men ziet, dat dit woord verschillende nuances vertoont: weer in gedachtenis roepen, beoordelen, erbarmen bewijzen (ten goede gedenken). De vrome Israëliet pleit hier dus op het Verbond en de deugden der Vaderen; als God daarom aan hen denkt, komen zij in het boek des levens. Bij de „middelmatigen", waar zonde en gerechtigheid tegen elkander opwogen, was dat niet voldoende; zij moesten, gelijk boven bleek, goede werken doen. In dit verband zij nog aangehaald het woord van R. Izaak (± 300) in *R.H.*, fol. 16*b*: vier dingen vernietigen het vonnis over de mens, nl.

---

[1]) Zie Wagenaar, blz. 291 en 559.

[2]) Teksten bij Fiebig, S. 53–58 = Wagenaar, blz. 582–587.

aalmoezen, gebed, verandering van de naam en verandering van gedrag, een woord, dat met kleine variaties zo dikwijls vermeld wordt, dat Moore van een gemeenplaats spreekt. [1])

Er is tussen de voorstellingen, die met het Nieuwjaarsfeest verbonden waren, en die van de apocalyptici één verschil, dat terstond opvalt: Henoch etc. spreken over het eindoordeel; de Nieuwjaarsliturgie van het oordeel over het komende jaar. Toch mag men dit verschil m.i. niet overschatten; bij het Nieuwjaarsfeest is er een voorspel van het laatste oordeel, nog is er kans tot boete, maar ook dit oordeel wordt verzegeld. De voorstellingen, die aan beide zijden met dit oordeel en de daarmee samenhangende „gedachtenis" werden verbonden, zijn gelijk.

(*Slot volgt*)

---

[1]) G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian Era*, Cambridge (Mass.) 1927, vol. i, p. 230 met plaatsen (zie ook Billerbeck, I, S. 454).

GESCHIEDENIS ALS VERKONDIGING

DOOR

J. DE ZWAAN

Leiden

Anaximander van Milete (611–545 v. Chr.), leerling van Thales en dus een der Jonische natuurphilosofen, zou volgens Windelband nog iets meer – feitelijk een soort theoloog – geweest zijn: „...het enige van hem woordelijk bewaarde fragment, dat de ondergang der dingen als boete voor onrecht voorstelt, biedt ons het eerste, duistere pogen om het wereldgebeuren te begrijpen als *zedelijke noodzakelijkheid* en de schaduwen der vergankelijkheid, die ook rusten op het opgewekte uiterlijk van het Helleense leven, op te vatten als vergelding voor zonden". Hij zou dus, als dit waar is, enigermate kunnen gelden als een voorloper van niemand minder dan Aeschylus (525–456 v. Chr.), de vader der tragedie.

Slaat men nu bij „Ritter en Preller" de plaats na, waarop Windelband doelde, nl. nr 16, dan leest men daar o.m.: „...Hij (d.w.z. Anaximander) zeide, dat het beginsel (*ἀρχή*) nòch water was, nòch een ander van wat men elementen noemt, maar iets ander(soortig)s, een oneindige „natuur", waaruit al de hemelen en de werelden (*κόσμοι*), die daarin zijn, hun aanzijn hebben: 'uit welke het ontstaan is van de dingen, die zijn, en dat het verderf (*φθορά*) hun gewordt naar hetgeen wezen moet (*κατὰ τὸ χρεών*), want dat deze dingen straf en wrake aan elkander betalen voor onrecht, overeenkomstig de orde des tijds' (*κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*), aldus zich in vrij dichterlijke woorden uitdrukkende."

Of dit Windelbands uitspraak geheel dekt, overwege men zelf. Het hangt reeds voor een belangrijk deel af van de vraag, wàt men zich precies dacht bij het woordje „adikia" anno 600 v. Chr. onder de Griekse denkers te Milete en elders.

Aangenomen echter, dat Windelbands appreciatie juist is, ontmoeten wij hier een vizie op de achtergrond van natuur, geschiedenis en mensenlot als één geheel beschouwd. Dat geheel wordt dan opgevat als een soort natuurproces, waarbinnen een orde wordt aangetroffen, die analogie vertoont met wat in de menselijke sfeer „recht" en „gerechtigheid" heet.

De vondst van die analogie door Anaximander zou kunnen leiden

tot de gedachte, dat diens vizie ook in de sfeer van het mensenlot op de volgende wijze was doorgetrokken: aan de mensheid, aan de volken, staten en groepen, tenslotte ook aan de enkele mens zijn zekere banen geopend, die gevolgd *moeten* worden (*τὸ χρεών*). Als zij niet worden gevolgd, komt er *δίκη* en *τίσις*, onverschillig of deze baan bekend was of niet. Het is een in de Oudheid bekende gedachte, dat de „wet des levens" of de „weg Gods" niet voldoende of zelfs in het geheel niet bekend is en dat er „verborgen" zonden zijn, wier gevolgen echter niet uit kunnen blijven.

Bij Anaximander is de „geschiedenis", die heel de kosmos mee omvat, dus reeds in zekere zin *verkondiging* te noemen. Wat er in het groot geheel van deze kosmos geschiedt, verkondigt het bestaan van een dwingende, maar slechts zeer gebrekkig bekende „wet". Doch de vraag naar een „wetgever" komt *niet* aan de orde en de gedachte aan een scheppende „wil" blijft ver onder de horizon. De „verkondiging" is géén openbaring. Zij blijft een menselijke conclusie uit en een menselijke interpretatie van waargenomen feiten.

Het fundamenteel verschil tussen dit Griekse denken en het getuigenis der Israëlietische profeten, die deels zijn tijdgenoten waren, springt in het oog! Wij hebben geen behoefte aan epitheta ornantia voor mannen, die God, ondanks hun Hebreeuws en ondanks Israëls onaanzienlijkheid, tot leermeesters der mensheid heeft gesteld. Het is echter zonder meer duidelijk, dat hun vizie minstens evenveel omspant. Zij echter zien achter de raadselen van geschiedenis en natuur een Opperste „Wil". Daarbij legden zij de nadruk niet op de „natuur" – zoals de Grieken –, maar op de „geschiedenis". Wat de geschiedenis verkondigt, is in de eerste plaats uitwerking van de fundamentele, scheppende Wil.

Het is opmerkelijk, dat in de zesde eeuw zowel in Israël als in Hellas het grote tragische probleem van het lijden, van de mens tegenover stormen van onspoed acuut werd, waarbij het verschil in „geloof" alles beheerst. Noch Job of wie men achter hem kan scharen, nòch de Helleense tragici zijn „theologen", die over het probleem der theodicee speculeren, maar in zoverre als zij dat doen en op nadrukkelijk onderscheiden wijze doen, is het duidelijk, dat hun geloof het grote verschil maakt.

Dit echter als inleiding tot de betekenis van de *typologie*. Aanleiding daartoe is een artikel van H. Ludin Jansen in het Noorse

N.T.T., 1948, 3, pp. 155 vv., getiteld „Typologie in het Evangelie volgens Johannes".

Ludins stelling is, dat *het* karakteristieke van het evangelie, zoals dit voor ons ligt, is gelegen in een bepaalde vizie op de *geschiedenis* van Gods *openbaring*. En die vizie heeft typologie tot noodzakelijk gevolg. Zoals een plant haar aanwassen aan het oppervlak verraadt, vóórdat zij door de grond heen uitbreekt, of, beter, zoals een hand in een mouw haar vorm doet vermoeden, vóórdat zij vrij is en haar werk gaat doen, zó is het ook in de geschiedenis der openbaring: Gods hand is aan het werk onder het oppervlak. Bepaalde „historische" gebeurtenissen, die als feiten overigens hun eigen aspect hebben in de wereldse samenhang der dingen, zijn belangrijk en zelfs uniek, omdat zij aan de oppervlakte der historie iets vertonen van die hand, die aan het werk is. Het spreekt vanzelf, dat dit heel wat anders is dan „evolutie" in Hegelse of andere zin. Dit is *bijbels* denken. Het is *niet* terzijde te schuiven met de term „mythies" denken, maar dat is een onderwerp apart.

Daarmee samen gaat echter een tweede karakteristieke gedachte nl., dat die hand werkt volgens een plan.

Iets van dat plan werd verkondigd. Die verkondiging wordt toegelicht door de sporen van de werkzaamheid van Gods hand. Zij verraden de grondlijnen van dat plan. Hoeveel de tijdgenoten van Mozes en de profeten daarvan hebben verstaan, blijve onbesproken, maar vast staat, dat de godsdienst van Israël – om nu de meest neutrale en beschrijvende term maar te bezigen – zijn blik *naar voren* richt op een wijze als geen andere dat doet. Ook op deze dingen gaat onze auteur verder niet in. Bovenstaande samenvatting berust ook niet volledig op zijn uitgesproken woorden. Hem was het alleen er om te doen, dat men zien zou wat hij in het Evangelie van Johannes meent te hebben ontdekt. Het kader, waarbinnen hij deze dingen voordraagt, is ook aan dat der Inleidingswetenschap en haar probleemstelling georiënteerd, zij het dan, dat het „theologisch" element niet ontbreekt. In allen gevalle heeft de laatste hand, die – z.i. – aan het evangelie heeft gewerkt, zeer beslist de geschiedenis der openbaring ongeveer op deze wijze gezien. Hij is dus zeker geen Philonist, geen „philosoof", geen „mysticus", maar door en door een geest uit de sfeer van Israël. Er is ook geen sprake van, dat hij het oorspronkelijk verhaal van Johannes zou hebben omgewerkt ten gunste van een latere „theologie". Wat hij heeft gedaan, volgens Ludin Jansen, is toepassing van *typologisch* inzicht op de gegeven stof.

Wat Ludin Jansen nl. meent te hebben bewezen, is, dat in Joh. 1, 3, 4, 6, 8, 13, 15 (en 21?) verscheiden gevallen voorkomen van een typologie, gebaseerd op enige opeenvolgende capita uit Exodus, terwijl Joh. 20:31 („...deze zijn geschreven, opdat gij gelooft, dat Jezus is de Christus...") van een andere geest is. Immers dit onderstelt, dat de lezers nog bewijs nodig hebben, dat Jezus inderdaad „de Christus, de Zoon van God" is, terwijl *typologie juist uitgaat* van de stelling, dat men dàt weet.

Ook dit is een belangrijke opmerking. Het „tweede slot" stelt immers buiten twijfel, dat er aan het evangelie door andere hand iets gebeurd is. Dat kan allerlei zijn: een vertaling uit een oorspronkelijk Aramees, een aanvulling van verhaalstof met rede-stof of omgekeerd, een bewerking van „theologisch" inzicht uit, enz. Hoe ver dit element van bewerking zou strekken, is zéér onzeker, immers de bewijsvoeringen zijn niet vrij van kringredeneringen! Daar komt dan nog bij het geval van waarschijnlijk verplaatste blaadjes in het exemplaar, dat achter al onze handschriften ligt. Uiteraard is het dus van betekenis, dat een *nieuw motief* van volledig grijpbare aard in de discussie zijn intrede doet.

En dat des te meer, omdat dit typologisch motief „theologisch" is in Israëlietische en evangelische zin. Opmerkelijk is ook, dat het de samenhang van de proloog met de rest van het evangelie raakt.

Ludin Jansen begeeft zich – terecht! – niet in speculaties over hetgeen de mannen van het Oude Testament reeds in deze richting al of niet verstaan kunnen hebben van deze verkondiging der geschiedenis. Het gaat om de quaestio facti, of in *dit* evangelie de stof is bewerkt door een geest, die typologisch dacht op één bepaalde wijze.

Hij is het niet eens met L. Goppelt's „Typos" (Beitr. z. Förd. chrl. Theol. II, 43, Bertelsmann, Gütersloh 1938). Goppelt meent de oorsprong voor wat hij de Johanneïsche vizie op Christus acht gevonden te hebben in Ez. 36:25 vv. (de profetie van het nieuwe hart). Christus zou nl. door de vervulling dezer profetie het *scheppingswerk* hebben voltooid en het scheppingsverhaal – als collectieve voorstelling genomen! – zou het „type" moeten zijn, dat door Christus als „antitype" vervuld wordt. Onze auteur acht de waarde van Goppelt's boek zeer ongelijk, al is het een verdienste, dat hij een overzicht trachtte te geven van de typologie in het Nieuwe Testament. Verdienstelijk is ook – en dat is het derde punt, dat onderstreept moet worden –, dat Goppelt zag, dat men uitkijken moet naar de fundamentele bedoeling van de typologist en dus naar het *verband* tussen

zijn overwegingen. Typologie is *niet* een zaak van losse invallen! Het gaat om een verkondiging, die van Gods zijde komt, aangaande Zijn werkzaamheid en Zijn plan. De toepassing bij Goppelt is echter geheel mislukt: alles wordt overschaduwd door zijn idee van „scheppingstypologie", die *niet* toelaat de werkelijke gegevens volledig op te nemen. Hij laat dan ook evidente gevallen als de Koperen Slang, het Hemelse Brood, enz. liggen. Merkwaardigerwijze is dat óók het geval met de Logos!

Wat Ludin Jansen nu beweert, is dit: er komen een aantal concrete typologieën voor in de eerste helft van Johannes. Die berusten op een reeks hoofdstukken in Exodus en – de *volgorde is in Exodus en in Johannes dezelfde.*

Er zijn er ook wel andere. Het duidelijkste voorbeeld van typologie is wel Joh. 3:16 (de koperen slang in de woestijn), waarvan het antitypisch verhaal, zoals ieder weet, in Num. 21:6 te vinden is. Het ligt ook voor de hand om de gedachte van „verhoging" in 8:28 en 12:32 en 34 daarvan niet los te maken. Typologisch overdacht betekent dat, dat Christus „op het hout" (de Oudchristelijke term!) het „ware" *leven* brengt, dat in de woestijn nog niet meer dan *aards, lichamelijk* leven kon zijn. In de lijdensgeschiedenis is verder gerealiseerd (antitype) wat in de dagen van Num. 21 zich slechts voorlopig, gebrekkig en onvolkomen moest en kon vertonen.

De grondtoon van de typologieën, waar Ludin Jansen de aandacht voor vraagt, is algemeen Oud-christelijk: Jezus boven Mozes, het Nieuwe Verbond boven het Oude. De text daarvoor – niet in de zin van typologie, maar van „Schriftbewijs" – is Deut. 18:15 („...een Profeet uit het midden van u, uit uw broeders, als mij, zal u de Here uw God verwekken: naar Hem zult gij horen". Die plaats wordt dan ook in Hand. 3:22 en 7:37 geciteerd. Bovendien spiegelt zij zich in Paulus' gedachten over Wet en Evangelie.

Dat is, volgens de schrijver, ook het verband, dat de typologieën in Johannes tot één vizie op de verkondiging Gods door de geschiedenis maakt.

Gelijk Mozes b.v. in Ex. 17 water uit de steenrots sloeg, geeft Christus het ware „water" in Joh. 4:10. Wellicht, dat de omzetting van water in wijn, Joh. 2:6–9, ook iets met de typologische gedachte van het „ware" water heeft te maken.

In Ex. 24:10 vv. leest men: „...en zij (de zeventig oudsten) zagen de God van Israël en onder Zijn voeten als een werk van saffier-

stenen en als de gestalte des hemels in zijn klaarheid, doch Hij strekte Zijn hand niet uit tot de afgezonderden van de kinderen Israëls en zij *aten* en *dronken* nadat zij Hem gezien hadden". Onze auteur herinnert hier aan bij Joh. 21:13–15, de maaltijd aan de oever van het meer. Zo krijgt Mozes in Ex. 34 de tafelen der Wet, maar in Joh. 21:15 vv. krijgt Petrus het gebod van Hem te volgen, Hem lief te hebben en Zijn schapen te weiden.

Zo is er ook mogelijkheid van typologische invloed tussen Ex. 19 en Joh. 13 (voetwassing, verraad, nieuwe gebod, waarschuwing van Petrus). Waarom is hier echter de instelling van het Avondmaal, met al wat daaraan hangt verdwenen? Zou het zijn, meent Ludin Jansen, omdat de auteur de sluiting van het Oude Verbond in Ex. 19 in typologisch verband zag met die van het Nieuwe Verbond? Het ware „priesterlijk koninkrijk", het ware „heilige volk" is eerst met Christus gekomen. Daartoe moest *vooraf* gaan de *„ware reiniging"* (Ex. 19:5, 6, 10, 14). Wat die „reinheid" des nieuwen verbonds dan ook inderdaad is, wordt in Joh. 15:3 uitgesproken: „Gij zijt reeds rein om het woord, dat ik tot u gesproken heb; blijft in Mij, gelijk Ik in u."

In Joh. 15 is de gedachte van het nieuwe volk bijzonder ontwikkeld. Hij wijst dan op de „ware wijnstok" (Jes. 5) en het nieuwe Gebod, dat in vs. 12 „Mijn" gebod heet en in vs. 10 naast 14:15, 21 in het meer-voud voorkomt, in blijkbaar contrast met Mozes' vele geboden.

Sterk voor Lubin Jansen's typologisch element pleit wel het zeer opvallende en overvloedige gebruik van „waar", „waarlijk" en „waarheid". Het komt het meest voor juist in die stof, waar Lubin Jansen typologie aanwijst:

ἀληθής dertien maal in cc. 3–10, daarna drie maal.
ἀληθῶς negen maal in cc. 1–8, daarna één maal.
ἀληθινός zesmaal in cc. 1–8, daarna driemaal.
ἀλήθεια dertien maal in cc. 1–8, daarna twaalf maal in cc. 14–18.

Het bewijs, dat wij hier met realiteit te maken hebben, ligt echter vooral in het volgende: *Joh. 6 is in zijn geheel afhankelijk van Ex. 12–17. Het hoofdstuk bevat dezelfde motieven in dezelfde volgorde.*

Ex. 12 Pasen in Egypte, uittocht.	Joh. 6:4 Spijziging der 5000 in de woestijn (omstreeks Pasen).
Ex. 14 De Rode Zee	Joh. 6:16 Jezus wandelende op de zee.

Ex. 14:20 vv. Stormwind.	Joh. 6:17–18 Onstuimige zee, harde wind.
Doortocht naar de overzijde.	Joh. 6:21 Terstond bereikt het schip het land, waar zij heen gingen.
Ex. 16:4, 8, 12, 15, 29 Manna en kwartels.	Joh. 6:31 vv. Het ware brood uit de hemel, enz.
Ex. 16:23 vv. Verzamelen en bewaren voor Sabbat.	Joh. 6:12, 26 vv., 48 De *twaalf* korven van de *vijf* broden.
Ex. 16:2 vv. (15:14, 17:2 vv. Het murmureren tegen Mozes.	Joh. 6:41 vv. Het morren der Joden tegen Jezus.
Ex. 17:6 Water uit de steenrots door Mozes.	Joh. 6:53 vv. De ware drank, die Christus geeft.

Het is wel ontwijfelbaar, dat hier het verhaal van de uittocht uit Egypte en van de woestijnreis ingewerkt hebben uit typologisch oogpunt: het ,,ware'', de ,,vervulling'' is ook een ,,uittocht'' uit een ,,Egypte''. Wat bij de sluiting van het oude Verbond zich vertoonde komt tot zijn ware werkelijkheid bij de sluiting van het nieuwe. Natuurlijk eist het gebruik van ,,Egypte'' en ,,woestijn'' als metafoor voor slavernij der zonde een degelijk apart onderzoek. Opmerkelijk is al, dat ,,wereld'' in malam partem juist bij Johannes in het oog valt, b.v. in Joh. 14.

Ludin Jansen's artikel bevat nog meer, dat wij hier niet kunnen herhalen. De hoofdzaak is, dat ,,typologie'' iets anders is *in wezen* dan allegorese en dat het een consequentie is van echt-bijbels inzicht in de werkelijkheid. Dat staat dwars tegenover het ,,neutrale'' of de wilsgedachte zelfs eliminerende inzicht, dat kenmerkend is voor het Westerse denken. Het maakt ernst met de mogelijkheid, dat wat wij geschiedenis noemen, op bepaalde punten vervulling is, beter gezegd, ,,verkondiging''. Want het gaat niet over ,,uitkomen'' van voorspellingen, maar over activiteit van de Opperste Wil, die reeds vóór zij volkomen realiseert wat zij beoogt, onvolkomen realisaties niet vermijdt. De eigenlijke zin van die realisaties wordt pas duidelijk uit haar vervulling. Haar voorlopige zin wordt echter uiteraard niet buiten de sfeer van de goddelijke Wil gesteld! Ook zij dienen het Doel en functioneren binnen het goddelijk plan. Ongeveer zo schijnt mij de gedachte van onze auteur te liggen.

Vanuit zijn opvatting valt ook licht op het merkwaardig gebruik van de term „de Joden" in Johannes. Anders dan in de Synoptici betekent dat vrijwel geregeld de tegenstanders van Jezus. Onze auteur verklaart dat ten eerste uit historische ervaring, ten tweede uit typologisch gegronde conclusies. Johannes is nl. geen „radicaal", maar het nieuwe volk *is* werkelijk in de plaats van het oude en onvolkomene gesteld. De heilige Wet *is* inderdaad vervangen door het nieuwe gebod. Het „ware" is gekomen op *alle* belangrijke punten: het verwezenlijkte antitype sluit de waarde en de werking van het gebrekkige, dat zijn type was, uit. Vandaar dat het probleem der Wet *niet*, zoals bij Paulus in Gal. 3:24, met de hulpconstructie van een „paedagogische" bedoeling wordt opgelost. Evenzo wordt de lijn van Rom. 9–11 ten aanzien van het „probleem van Israël" niet getrokken of aangeduid.

Over de opmerkingen inzake de pericope de adultera, over de proloog, over de bewerker en dergelijke zwijgen wij. Het bovenstaande is wel voldoende om de aandacht op dit onderzoek te vestigen.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

L. H. K. Bleeker: *Hermeneutiek van het Oude Testament.* 244 blz. (Serie Theologia, deel III, Haarlem, F. Bohn N.V., 1948).

Aan dit werk heeft de auteur, die in Oct. 1943 plotseling overleed (en niet in 1944, zoals de datum van de voorrede mededeelt) tot in zijn laatste levenstijd nog gewerkt. Het draagt geheel het kenmerk van zijn geest en brengt ons, nu na meer dan 5 jaar, zijn beeld duidelijk in herinnering; zoals hij hier schrijft, was hij: eenvoudig, direct op de man af, welsprekend, geestig, maar ook strijdvaardig, daarom zeer onderhoudend, en tenslotte niet minder een echt gelovig man. Men vindt dit, en nog veel meer, in dit boek ten volle weerspiegeld. Wel verre van een dorre studie te zijn, is dit werk van de 75-jarige een bewijs van de krasheid van geest en de wetenschappelijke belangstelling, die hem tot het laatste toe is bijgebleven. Men vindt in dit boek tevens de terugslag van een kleine eeuw van nederlandse theologische arbeid op het gebied der uitlegkunde. Het begint met de denkbeelden van Doedes voor ons te beschrijven en gaat voort via Kuyper naar Grosheide en De Zwaan.

Het stemt tot droefheid, schrijft de Redactie in het Woord vooraf, dat Dr Bleeker de uitgave van dit werk zelf niet meer heeft beleefd. Wij stemmen van harte hiermee in, niet alleen om persoonlijke redenen, maar ook om zakelijke. Want dan had dit boek zeker nog aan bruikbaarheid gewonnen. Het is jammer, dat na 1943 niet meer aan dit boek is gewerkt, en enkele belangrijke geschriften van na de oorlog (wij denken met name aan bijdragen in het *Handboek der prediking*, aan Miskotte's *Om het levende Woord*, aan van Rulers' geschriften) niet meer konden worden besproken. Hierdoor krijgen enkele vroegere opstellen, die alleen aan oudere theologen nog bekend zijn (als die van de Wilde, Obbink en Hulst) wel een al te grote plaats, en wordt aan een bijdrage als die van Walz over de *Profeten in het licht der Rassenpsychologie* uit de Z.A.W. van 1942'43 (waar nu meer dan 4 blz. aan worden gewijd, 158–162) te veel aandacht besteed.

Niet minder jammer is dat ook de correctie van het boek nog al heeft geleden, doordat het oog van de meester er zelf niet over is gegaan. Er zitten nogal drukfouten in, vooral in het getranscribeerde hebreeuws (b.v. blz. 44: lees *'ittekem* i.p.v. *'iiekeem*; *bemolko* i.p.v. *bemalko*); op blz. 20 eerste alinea zijn blijkbaar een paar regels weggevallen; lees Accadisch i.p.v. Zccadisch. Ook de paginering van de Inhoudsopgave is niet correct. Wat de dispositie betreft, zou enige herziening ook niet onwenselijk zijn geweest – het boek behandelt verschillende dingen dubbel; de dogmatische exegese en haar bezwaren, in het begin en blz. 116 vv., allegorische exegese 80 vv. en 181 vv; ook het probleem der N.T.-ische exegese 116 en 230.

Dit hangt grotendeels wel samen met de opzet, waarbij na een histo-

rische behandeling (cap. VI–X) een meer principiële bespreking der exegetische methode volgt. Echter schijnt anderzijds het boek tijdens de bewerking enigszins anders uitgewerkt te zijn dan de schrijver zich voorstelde in het begin: op blz. 5 en 10 verwijst hij naar hoofdstuk XX, zonder dat daar ingegaan wordt op de genoemde onderwerpen.

Maar deze kleine gebreken, die niet al te hinderlijk zijn (waarvoor echter de Redactie of uitgevers toch wel hadden moeten waken; het boek is duur genoeg om een geheel verzorgde uitgave te doen verwachten!), doen aan de waarde van de inhoud van het boek weinig af. Deze is zeer belangrijk. Wij hopen hartelijk, dat het velen in deze dagen moge bereiken. Wij achten dit boek van grote betekenis voor de hedendaagse beoefenaars der theologie, voor studenten, maar niet het minst voor predikanten. Het is medicijn voor de velen, die op de een of andere manier geïnfecteerd zijn door allerlei nieuw aangeprezen methoden van exegese en daardoor bepaalde tekenen van koortsigheid vertonen. Bleeker is een rustig, eerlijk, betrouwbaar geleerde, die allerlei ziektes, die de uitlegkunde heeft doorgemaakt, goed heeft bestudeerd en anderen helpen kan bepaalde krampen te overwinnen.

Dit boek moesten alle theologen gelezen hebben voor zij de Universiteit verlieten.

Het is het werk van een exegeet, die zich zijn hele leven lang met de tekst van het O.T. heeft bezig gehouden en door en door met de tekstuële en historische problemen van het O.T. bekend was, en die vanuit de practijk der exegese de problematiek van de exegese benadert. Daardoor draagt het een geheel ander karakter dan de beschouwingen van een systematicus, die ditzelfde probleem behandelt vanuit het vraagstuk der eenheid der Schrift en haar gezag. Deze aanvat blijkt het beste uit het feit, dat Dr Bleeker zich voortdurend verzet tegen een overheersing van het systematische uitgangspunt der eenheid der Schrift, waarbij het geheel gaat heersen over de delen. Van het eerste hoofdstuk af (het steekspel met Kuiper en Grosheide) tot de laatste blz. toe bestrijdt hij deze gedachte. Dit geeft aan zijn boek een sterk polemisch cachet. Dit wil niet zeggen, dat hij de eenheid der Schrift ontkent, maar hij ziet deze alleen in het licht van een historisch perspectief, van een organische groei van het geestelijk leven in Israël onder Gods leiding.

Prof. Bleeker staat op het standpunt, dat de exegese moet trachten de tekst zo te verstaan, als hij door de auteur is bedoeld en houdt dit tot het eind toe vast. Daartoe moet de exegeet zich bezighouden met de vaststelling van de juiste tekst (hoofdstuk II gaat breedvoerig op de tekstproblemen in, speciaal op de betekenis van de LXX, waarvoor Bleeker grote waardering heeft – in tegenstelling met vele jongere onderzoekers), met de problemen der Inleiding (Hfdst. III), met die van de Archaelogie (Hfdst. IV) en de vergelijkende godsdienstgeschiedenis (Hfdst. V), maar tevens moet hij congenialiteit met zijn tekst blijken te bezitten, en niet alleen het Oosterse denken verstaan, maar ook deelhebben aan het geloofsleven van de auteurs van het O.T. (Hfdst. VI).

Daarna behandelt Dr Bleeker verschillende methoden van exegese in de loop der geschiedenis, waarbij achtereenvolgens de oud-Joodse, de

Christelijke (N.T.-ische en oud-Christelijke, vooral de allegorische en typologische der eerste eeuwen, met name die van Justinus Martyr), de Middeleeuwse Joodse en Christelijke en ten slotte de Roomse, Protestantse en rationalistische exegetische methoden worden besproken (Hoofdstuk VI–X). Deze worden alle toegelicht, evenals ook de verdere beschouwingen, met vele uitstekend illustrerende citaten uit de desbetreffende literatuur.

De volgende capita houden zich bezig met de principiële vraagstelling naar de juiste methode der exegese. Aan het begin ervan (Hoofdstuk XI 8, blz. 115) geeft de schrijver zijn leidende visie (breder uitgewerkt in Hoofdstuk XXIII en in de samenvatting Hoofdstuk XXV), welke men kan typeren met de woorden: historisch en organisch. Er is een geschiedenis der openbaring Gods; het O.T. toont een geestelijke groei vanaf het begin van Israëls roeping tot de vervulling daarvan in Jezus Christus. Er is daarom een wezenlijke eenheid der Schrift, maar deze is organisch, en ze is historisch bepaald. Daarom kan men het N.T. niet over het O.T. laten heersen; ook niet de N.T.-ische verklaring van O.T.-ische plaatsen over de exegese van het O.T. De exegeet van het O.T. is vrij tegenover de tekst, noch gebonden door het N.T. noch door de Kerk (blz. 117), en ook niet door de exegese, die Christus aan sommigen teksten gaf, omdat Hij „zich aansloot bij datgene wat Hij in Zijn omgeving als algemeen geldend vond". Dit standpunt moet de Christen aanvaarden op grond van Phil. 2 : 7 en Joh. 1 : 14. Over het verkeerde principe van dogmatische interpretatie wordt in Hoofdstuk XII verder de staf gebroken, evenzeer over de rationalistische exegese (XIII). Daarna wordt de nadruk gelegd op bepaalde noodzakelijke momenten voor een rechte exegese: zij moet historisch-psychologisch, en literair-stilistisch te werk gaan, ofschoon ook deze methoden haar grenzen hebben (XIV–XVII). De exegeet moet vooral breed het tekstverband in het oog houden, dit betekent speciaal: hij moet de teksten zien in het licht van de boeken, waarin zij voorkomen (XVIII). In de daaropvolgende capita (XIX–XXII) laat Dr Bleeker zien, dat de exegeze zich niet moet laten meeslepen door de vragen van de practijk. En tegenover Kuyper, en tegenover Vischer c.s. en tegenover Haitjema verdedigt hij, dat de exegese maar één taak heeft: te luisteren naar en zuiver weer te geven wat de tekst zegt en niets anders.

Natuurlijk kan de exegeet daarnaast ook trachten – en zal hij dit als practisch theoloog moeten – uiteen te zetten, wat zulk een tekst als deel der H. Schrift *ons* heden te zeggen heeft, maar dan treedt de *uitlegger* op, en neemt de taak van de exegeet over, waarbij natuurlijk verondersteld wordt, dat de uitlegger de resultaten van de exegeet volkomen ernstig neemt. Door deze taakverdeling over exegese en uitlegging kan Dr Bleeker de exegese volkomen vrij houden van alle theologische beinvloeding. De uitlegger, die de tekst toepast op het heden is in zover vrijer, dat hij kan erkennen, dat een O.T.-ische tekst een perspectief kan hebben, dat niet door de oorspronkelijke schrijver is begrepen en daardoor meer kan insluiten dan de letter aangeeft. Juist door de Openbaringsgeschiedenis komt een bepaald woord in een nieuw licht te staan,

en kan die een heenwijzing bevatten naar het nieuwe, dat de vervulling is van het oude. Het eschatologische is ten slotte beheersend, omdat het O.T. de geschiedenis kent als een organisch proces, dat, door God geleid, tot verwerkelijking dringt.

Wij hopen op deze wijze Prof. Bleeker's visie juist te hebben weergegeven en willen aan onze bespreking niet veel meer toevoegen. Natuurlijk hebben wij nog wel enkele materiële bezwaren en vragen: In het hoofdstuk over Oude vertalingen mist men na de zeer brede bespreking van de LXX te zeer een bespreking van andere oude vertalingen; het hoofdstuk over Archaeologie spreekt naar verhouding te veel over R. Schamra alleen, en wel volgens de nu veelal verouderde opvatting van Dussaud: in de uitweiding over verzoening is te weinig onderscheid gemaakt tussen de verschillende offers; wat de adaptatie-theorie ten aanzien van Jezus betreft, moeten wij ons afvragen of dit begrip inderdaad voldoende de zaak weergeeft; in zijn waardering voor LXX en de theorie van het troonsbestijgingsfeest gaat de schrijver o.i. te ver. Op blz. 10 wordt te direct een tegenstelling aangenomen tussen Ex. 20 : 5 en Ez. 18.

Men kan vooral opmerken, dat de auteur, wat de kwestie der uitlegging aangaat, (ik spreek zelf liever over: toepassing) te sober is gebleven (blz. 235 v.v. is wat meer positief).

Eigenlijk keren bij de uitleg allerlei problemen betreffende de methode (die de auteur bij de exegese verwerpt) terug; er zou dieper in het bijzonder op de kwestie van wat als *uitleg* toelaatbaar is, zowel ten aanzien van de prediking als van het dogmatisch denken, moeten zijn ingegaan. Hier ligt nog een reeks vragen, die door dit boek niet (ook niet door de laatste meer principiële capita) worden beantwoord. Daarom is het werk als Hermeneutiek niet geheel af.

Wij vrezen, dat sommigen het misschien daarom terzijde zullen schuiven als niet *sachgemäss*. Daarmee zou echter, niet alleen aan dit boek, maar ook aan het gehele vragencomplex tekort worden gedaan. Want Dr Bleeker moge dan niet het hele alphabet hebben opgezegd, het abc van de hermeneutiek leert hij hier duidelijk! Als men dit abc eens werkelijk kende en toepaste, zou er waarschijnlijk spoedig over het xyz meer overeenstemming bereikt worden. En men moet nu eenmaal met het abc beginnen!

Daarom worde het boek veel bestudeerd; mogen daartoe de uitgevers door een prijsverlaging het ook daadwerkelijk mogelijk maken, dat veel theologen het boek persoonlijk in hun bezit kunnen krijgen; want de nu vastgestelde prijs zal helaas het debiet van dit goede werk zeer schaden.

TH. C. VRIEZEN

W. EICHRODT, *Das Menschenverständnis des Alten Testaments*, 78 S., 2. Aufl., 1947.

A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, 80 S., 1948. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Prof. Dr W. Eichrodt und Prof. Dr O. Cullmann, Zwingli Verlag, Zürich.

In deze nieuwe, sinds de oorlog verschenen serie kwamen in hoofdzaak

nieuwtestamentische studiën uit. Op oudtestamentisch gebied werd behalve bovengenoemde boekjes alleen nog de studie van J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, gepubliceerd. De uitgever zond het eerstgenoemde deeltje, terwijl het tweede door de auteur persoonlijk werd gestuurd, maar wij willen het gaarne met enkele woorden onder de aandacht van de lezers van ons Tijdschrift brengen.

Het boekje van Eichrodt is een bezonken, diepgaande studie over de O.T.-ische anthropologie, en wordt vooral bij rustige, herhaalde lezing – de auteur schrijft niet zo eenvoudig – steeds meer waardevol. Hij geeft hierin een theologische schets over de betekenis van het Jahwisme voor Israëls levensbeschouwing: het begrip der persoonlijke verantwoordelijkheid is onder invloed van het alle levensuitingen beheersende Jahwisme dat de mens persoonlijk kategorisch aanspreekt, in Israël ontwaakt, zoals reeds uit de oudste wetten blijkt; door de profetische prediking (bekering en gehoorzaamheid), wordt het verantwoordelijkheidsbewustzijn van de individu krachtig versterkt. De grondslag hiervoor is het geloof, dat de geschiedenis, waarin ieder zijn eigen plaats heeft, een door God gewerkte beweging is, zodat niemand zich aan zijn door God gestelde taak kan onttrekken. Dit alles wordt bijzonder onderstreept, wanneer het Scheppingsgeloof de afhankelijkheid èn de eigen plaats des mensen in de wereld en tevens de eenheid van het menselijk geslacht krachtig naar voren brengt; hierdoor wordt de geestelijke horizon tot universeel denken verwijd, en zo gaat het geloof aan het Koninkrijk Gods de wereld omspannen.

In de practijk van het leven wordt dit geloof op velerlei wijze op de proef gesteld en geremd, nl. door het nationale levensgevoel, de waardering der aardse goederen, de kennismaking met de levensnoden en het doorgaan onder het oordeel Gods in de geschiedenis, maar tevens wordt in en door dit alles Israëls levenskennis verdiept en gereinigd, tot God gevoerd – zodat Israël gaat leven uit de belofte en in de hoop op de nieuwe Schepping.

Het tweede geschrift van de Kopenhaagse Oudtestamenticus Bentzen is een interessante inleiding (hoofdzakelijk in de vorm van een polemiek met I. Engnell), in de discussie der Scandinaafse kring van Oudtestamentici, waarbij de cultische betekenis der Psalmen en de plaats van de Messias-koning daarin, de oermens-koningsvoorstelling en de verhouding tot de messiaanse en ten slotte de Ebed-Jahwe-prediking in verband met de godsdiensthistorische inzichten der Noors-Zweedse geleerden worden besproken. Terwijl de meeste Scandinaviërs de koningsvoorstelling aan de verschillende vormen van Messiasvoorstelling ten grondslag leggen, wil Bentzen uitgaan van de oermens-idee (deze is oerkoning, oerprofeet en mensenzoon). TH. C. V.

M. B. VAN 'T VEER, *De beide boeken der Koningen.* Uitg. J. H. Kok N.V., Kampen 1948.

Een nieuwe deeltje uit „De Bijbel, toegelicht voor het Nederlandse Volk", een uitgave van de Staten-Vertaling met toelichtende aanteke-

ningen tussen korte pericopen. De glossen zijn, zoals wij kunnen verwachten in deze serie, in hoofdzaak paraphraserend met archaeologische en historische toelichtingen, maar vooral stichtelijk, en zo men wil „theologisch" van stijl.

Wetenschappelijk-kritisch biedt het niets; integendeel, het is helemaal apologetisch opgezet (b.v. 1 Kon. 4 : 5 is het ambt van „huispriester" ontdekt; zelfs de hoogtedienst van Salomo wordt tegen de tekst in verdedigd, 1 Kon. 3 : 2 v.); het theologische element wordt sterk gekenmerkt door een Christocentrische, typische inslag, die door dik en dun b.v. op Salomo wordt toegepast. Zelfs Salomo's huwelijk met Farao's dochter heeft „typische betekenis en is afschaduwing van de eer, die eenmaal Davids grote Zoon van de volkeren der aarde zal ontvangen...". Bij zulke dingen vraagt men zich wel af, hoe het mogelijk is tot zulk een conclusie te komen. Systeemdwang, zal het enige antwoord zijn!

Wat vindt men er van, dat de dood van Simeï het gevolg is van Israëls theocratie? En als zodanig typisch is voor het koningschap van Christus! Dat men deze boekjes aan het *Nederlandse volk* presenteert, is wel een bewijs van de ijver, die de hierachter schuilende theologie betoont; maar ik geloof niet, dat zulk werk buiten de directe kring van de redactie op veel instemming kan rekenen.

Of is het toch misschien iets voor onze nieuwe richting van „theologische exegeten"? Mogen zij zien, dat er niets nieuws is onder de zon! Ook niet in hun christologisch streven ten aanzien van het O.T. In elk geval zal het boekje hun wat te zeggen hebben – tot stichting òf tot waarschuwing?

Het feit, dat dit boekje niets zegt over de typische betekenis der rechtspraak van Salomo (1 Kon. 3), waar juist W. Vischer's *Christuszeugnis* alle aandacht op concentreert, moet voor ieder, die er even bij stilstaat, toch wel een luid getuigenis zijn van het *toevallige* karakter dezer gehele methode van Bijbelbenadering. TH. C. V.

G. CH. AALDERS, *Het Hooglied*, J. H. Kok N.V., Kampen 1948, 63 blz.

In dit geschrift heeft de bekende Oud-Testamenticus van de Vrije Universiteit op een zeer heldere en overzichtelijke wijze zijn persoonlijke visie op dit veel omstreden Bijbelboek uiteengezet. De allegorische verklaring van de oude Christelijke kerk, (en later door de Statenvertalers overgenomen) die in het Hooglied een gesprek ziet tussen Christus de bruidegom en zijn bruid de Kerk, een opvatting, die ook tegenwoordig nog vele aanhangers telt, wordt door Aalders energiek afgewezen. Toch moet volgens hem het boek wel degelijk een diepere betekenis hebben dan er zo op het oog van af te lezen is. Het is geen verzameling oud-Palestijnse bruiloftsliederen zonder meer, gelijk door de moderne exegeten wordt beweerd.

Uitgaande van het axioma dat de ganse Heilige Schrift een verkondiging van de Christus is, staat het voor Aalders bij voorbaat vast dat ook het Hooglied een verkondiging van Christus moet zijn (11). We krijgen

hier dus een a prioristische exegese in optima forma. Nog voor het onderzoek begonnen is, ligt de uitkomst reeds gereed. *To cut a long story short,* zoals de Engelsen zeggen: het resultaat van dit merkwaardig onderzoek blijkt het volgende te zijn. De bruidegom is koning Salomo. Maar omdat het boek geestelijk opgevat moet worden, moeten we in deze Salomo het type van Christus en in de Sulammietische het type van de Christelijke kerk zien (57). Wat Aalders hier in deze typologische verklaring geeft, zouden we dus met enige goede wil een verbeterde editie van de oude allegorische exegese kunnen noemen. In hoeverre hier inderdaad van een verbetering gesproken kan worden, staat natuurlijk nog te bezien. Als men onvriendelijk zou willen wezen, zou men ook kunnen zeggen dat we van de regen in de drup gekomen zijn. Ik kan nl. een Schriftbeschouwing als de onderhavige nog altijd niet anders dan als zeer gevaarlijk zien. Tot welke wonderlijke capriolen men bij zulk een strak-dogmatisch gebonden Schriftverklaring zijn toevlucht nemen moet, blijkt beangstigend duidelijk uit de wijze waarop Aalders zijn opvatting meent te moeten adstrueren: „Het spreekt wel vanzelf, dat wij daarbij als een reëel historisch feit moeten aanvaarden, dat Salomo inderdaad, nevens zijne vele andere vrouwen, zich een Sulammietische ten huwelijk genomen heeft, in wie hij de echte liefde gevonden heeft. Wel wordt hiervan in de historische berichten van de boeken der Koningen en Kronieken geen gewag gemaakt, *doch dit is geen reden om aan de geschiedkundige juistheid te twijfelen*" (cursivering van mij, B.) (58). 'k Zou zo zeggen: misschien zou het aanbeveling verdienen om dat nu juist wel te doen! Dat is nu juist het funeste van deze exegese. Men wil suggereren, dat men alleen zelf de bijbelse gegevens op de enig-juiste wijze interpreteert en er volledig recht aan doet, maar als het er op aan komt blijkt men deze toch eigenlijk in het geheel niet nodig te hebben. Men wil niet meer geduldig luisteren, maar men wenst zelf uit te maken wat de Schrift wel of niet zeggen moet. 'k Kan me niet aan de indruk onttrekken dat we met deze soort van Schriftverklaring gevaarlijk dicht in de buurt van Rome komen. En dat zal toch ook Aalders' bedoeling niet zijn.

H. A. Brongers

NIEUWE TESTAMENT

Fr J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène,* Neuchâtel 1948, 123 pp., 5 fr. 50.

Enige jaren geleden heeft deze schrijver in dezelfde serie „l'actualité Protestante" over de doop geschreven (gerecenseerd in Ned. Theol. T., Aug. 1947, blz. 373). Gelijk in dat vroegere geschrift de gegevens in het N.T. over de doop worden in dit boek die over het avondmaal kort, zakelijk, overzichtelijk besproken. Het probleem van de verschillende teksten, van de kortere of de langere tekst bij Lucas, maar ook de achtergrond van brood en beker, de interpretatie van Paulus in 1 Cor. 10 en 11 en van Johannes in Joh. 6 komen aan de orde. De schrijver kiest nadrukkelijk in allerlei vragen partij, bijv. in zijn afwijzing van Lietzmann's

hypothese van een oer-christelijke avondmaalsviering in Hand. en een Paulinische naast elkaar, in zijn bestrijding ook van de Rooms-Katholieke exegese van de inzettingswoorden en van 1 Cor. 10 en 11, maar laat telkens duidelijk uitkomen waar de moeilijkheden liggen.

In zijn conclusies wijst hij het ex opere operato af, maar evenzeer de zuiver symbolische interpretatie, zowel het ,,physicisme'' als het ,,moralisme'' (p. 109). ,,Le sacrement n'est pas cause, puisque seule est efficace la volonté divine qui se réalise; donc pas de ,,physicisme''. L'action de Dieu a une réalité objective; donc pas de ,,moralisme'' '' (p. 110). De schrijver wil tegenover die beide uitersten de termen ,,signe'', ,,signifier'' gebruiken. Ik betwijfel of daarmee duidelijk genoeg iets eigens en iets nieuws is gezegd. Dan zal men immers toch nog moeten zeggen, hoe men ,,teken'' en ,,betekenen'' bedoelt en komen de vragen, die in de tegenstelling van die beide uitersten opgesloten liggen, weer terug.

J. N. SEVENSTER

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

E. L. SMIT, *Beknopte geschiedenis van het christendom*, derde druk, onder toezicht van Prof. Dr W. C. van Unnik, bewerkt door Drs N. K. van den Akker. A. Voorhoeve, Rotterdam 1948, 304 blz.

Wie de eerste en de tweede druk van de beknopte geschiedenis van het christendom van de zo jong gestorven knappe kerkhistoricus Dr E. L. Smit kent, zal met vreugde deze derde druk ter hand nemen en lezen. Drs Van den Akker heeft het boek herzien en niet zelden gewijzigd, zodat het thans geheel voor het onderwijs op de middelbare school is ingericht. Mijn indruk is, dat het boek nog gewonnen heeft. Het is tot het heden bijgewerkt. De hoofdlijnen zijn overal duidelijk. Er staat niet te veel in. Er is openheid naar alle kanten. De illustraties zijn, dank zij Mej. Kluit, zeer verbeterd. Het boek is keurig uitgegeven. Wij bevelen het gaarne aan.

Enkele kleine opmerkingen met het oog op de vierde druk. De Sadduceeën kenden ook Schriftgeleerden (6, 7). De Quo Vadis-kerk is een kerkje (17). Op blz. 25 is Valentinus bedoeld. In de oudste tekst van het Symbolum Romanum stonden deze woorden niet (27). Augustinus treft Paulus niet (55), hij is beslist R.K. (60), heeft ook *eerbied* voor de overheid (61). De West-goten veroverden Rome (64). Men moet schrijven Willibrord (73). De positie der vrouw in Mohammedaanse landen is tegenwoordig soms anders (74). Op blz. 83 is Marozia bedoeld. De positie der kardinalen werd reeds in 1059 tijdens Nicolaas II onder leiding van Hildebrand geregeld (87). Belangrijker dan Chalcedon was hier Augustinus (101). De stigmatisatie van Franciscus had plaats op Monte Alverno (112). Franciscus ontmoette sultan Al Kamil (114). De ,,Imitatie'' spreekt voortdurend van *zelf*bemoeiing. Deze passage is niet juist (131). Het Forum Romanum is later opgegraven. Goethe noemt zelfs het gehele Forum niet (137). In de 95 stellingen vindt men reeds de leer der rechtvaardiging van Luther (138). Holl plaatst de bekering van Calvijn in 1527 of 1528 (166). Luther kent zeer sterk de ,,communio sanctorum'' (zie de studie van P. Althaus) (174). Pascal schreef brieven *aan* een vriend (202). Op blz. 212 wordt Van der Kemp bedoeld.

Enkele vergissingen in de jaartallen. Constantijn werd in 324 alleenheerser (44). Julianus regeerde tot 363 (46). Augustinus stierf 430 (61). De abt Augustinus kwam in 596 of 597 naar Engeland (71). Hieronymus stierf 420 (103). De „Loci communes" zijn van 1521 (154). De eigenlijke banbul is van 1521 (154). Doedes stierf in 1897 (241).

Er staan vele goede illustraties in het boek. Innocentius III (92), Pascal (203), Voltaire (216). Maar is de afbeelding op blz. 198 wel van Voetius? Het is sprekend Carolus de Maets, die van 1640 tot 1651 te Utrecht hoogleraar was. Zijn portret hangt in de Utrechtse senaatzaal op eenzelfde rij als het beroemde van Voetius. Kan het een vergissing zijn?

M. VAN RHIJN

W. DEN BOER, *Scriptorum paganorum I — IV saec. de Christianis testimonia* („Textus Minores", II, 39 pp.), Brill, Leiden, 1948.

Dat „Brill" een serie gaat geven, die het wegvallen van Lietzmann's „Kleine Texte" vergoedt, is zeer toe te juichen. Dit nummer is in vele opzichten een aanbeveling. De texten dekken precies wat de titel geeft: keizerlijke rescripten en dergelijke vindt men hier niet, inscripties evenmin. Ik miste *Cassius Dio*, Hist. LXVII, 14 : 1 v. over Clemens en Domitilla, maar de schrijver heeft blijkbaar „de Christianismo" als barbarisme vermeden in zijn titel. Wat men hier voor het grijpen krijgt uit Celsus, Porphyrius en Julianus is – zie de Praefatio – niet alles, maar voor academisch gebruik juist wat nodig is. Ook dogmatici zullen deze achtergrond niet kunnen verwaarlozen. Oriënterende opgaven van actuele litteratuur gaf de schrijver bij ieder stuk. De correctie is nauwkeurig. Een kleine exceptie vormt p. 15 eerste helft. Auteur en uitgevers verdienen warme dank voor dit nummer!

DE ZWAAN

JEAN JACQUES VON ALLMEN, *L'église et ses fonctions d'après Jean Frédéric Ostervald. Le problème de la théologie pratique au début du 18me siècle.* Cahiers Théologiques de l'actualité protestante. Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1947, 124 pg.

Een biografie is dit boek niet, hoewel de persoon van Ostervald als theoloog en kerkvorst voor de lezer als het ware in levenden lijve verschijnt. Ostervald samen met Turrettini van Genève en Werenfels van Bazel vormen een theologisch triumviraat op de grens van de reformatorische periode en de Aufklärung, alle drie Zwitsers met internationale betekenis. Het moge ons thans vreemd voorkomen dat de Zwitsers Ostervald voor een tweede Calvijn gehouden hebben, een merkwaardig man is hij zeker, ook voor ons nu. Juist op het terrein van de praxis der kerk, meer dan op het terrein van de dogmatiek heeft hij een grote naam gehad gedurende zijn leven. Met de kerkorde, met de liturgiek, met de catechetiek, met de homiletiek, met oecumenica, met de verhouding tot Rome heeft hij zich bezig gehouden. Toch is het boek van Von Allmen zeer kritisch, al heeft de schrijver voortdurend er een open oog voor, dat Ostervald exponent van zijn tijd is. Het uitnemend gedocumenteerde en voortreffelijk geconstrueerde boek laat Ostervald aan het woord op een

wijze, dat hij als het ware zelf zijn eigen kritiek, die toch geen zelfkritiek is, te voorschijn brengt. Hij wil reformatorisch wezen en is verlicht; hij wil schrift-theoloog zijn en is representant van de natuurlijke theologie; hij wil het piëtisme bestrijden en is vooral van belang voor de cura specialis der kerk; hij wil zich weren tegen het rationalisme en is apostel van het gezond verstand; hij wil in de eredienst de dominerende positie van de preek aantasten en acht toch de Sacramenten ,,des choses indifférentes que l'on ne seroit pas obligé de pratiquer si Dieu ne les avoit pas établies" (p. 89). Dit knap geschreven boek is interessant om ,,les questions qui se posent à l'église d'aujourd'hui; Ostervald les posait déjà à l'église reformée d'alors" (p. 101). Maar Ostervald beantwoordde ze op een wijze, waarvan de komende tijden het volstrekt ontoereikende duidelijk hebben aangetoond. BERKELBACH VAN DEN SPRENKEL

H. SCHROTEN, *Christus, de Middelaar bij Calvijn. Bijdrage tot de leer van de zekerheid des geloofs* (diss. Utr.), P. den Boer, Utrecht 1948, 502 blz.

Deze dissertatie is geboren uit de pastorale ervaring, dat vele gelovigen de zekerheid des geloofs ontberen en zij wil, ofschoon zij een wetenschappelijke verhandeling is, dan ook mede dienstbaar zijn tot het verschaffen van deze zekerheid. Dit geeft aan de studie iets twee-, of liever gezegd iets drieslachtigs: zij is tegelijkertijd een beschrijving en beoordeling van Calvijns leer aangaande Christus, de Middelaar èn een theologische verhandeling over de zekerheid des geloofs èn een pastorale ondersteuning voor hen die deze zekerheid missen. Wat de combinatie der laatste twee doelstellingen betreft is de schrijver bij Calvijn in goed gezelschap. Maar daardoor heeft hij tevens de afstand verloren, die hem als wetenschappelijk beschrijver en beoordelaar van Calvijns theologie past: van de eerste tot de laatste bladzijde valt zijn oordeel met dat van Calvijn samen (voorzover ik zag critiseert hij Calvijn éénmaal, bij een vertalingsquaestie) en zijn citeren en beschrijven van diens theologie is niet anders dan deze normatief stellen voor de prediking en de zielszorg in deze tijd. Nu kan men waarlijk wel in de schaduw van mindere goden dan Calvijn gaan staan en ik wens voor niemand onder te doen in eerbied voor deze hervormer. Maar deze eerbied behoeft toch het zelfstandig oordeel niet te onderdrukken en het is mij wel een weinig kras als de schrijver, plus calviniste que Calvin, die bij alle eerbied voor kerkvaders, concilies en de traditionele schriftuitlegging, zich toch zijn in Gods Woord gevangen vrijheid niet liet ontnemen, van een dergelijke vrijheid tegenover Calvijn niets laat merken. En evenmin kan ik zijn even onbewijsbare als onbestrijdbare, maar toch wel onwaarschijnlijke stelling overnemen, dat Calvijn, wanneer hij thans geleefd zou hebben, precies zo zou hebben gesproken als toentertijd (blz. 480).

Dr Schroten wil aantonen dat Calvijn leert, dat in Christus de Middelaar het volkomen heil geschonken is en dat het werk van de Heilige Geest dus niet in mindering gebracht mag worden op dat van de Zoon. Met grote akribie is dit gedaan en deze studie getuigt van een nauw-

keurig en zelfstandig lezen van talloze geschriften van de hervormer. Zij handelt achtereenvolgens over Calvijns methode (theologie en philosophie), Christus en de kosmos (Schepper en Verlosser), Christus en de mens (de drie ambten). De citaten uit Calvijn zijn ontelbaar en wel wat al te uitvoerig, zodat de gang van het betoog er telkens door wordt gestoord. Liever ware het mij geweest als de schrijver in plaats van toelichtingen te geven op de citaten, de rangorde had omgedraaid en kortere en meer karakteristieke aanhalingen had ingevlochten in zijn eigen betoog. Op belangrijke punten heeft hij de kennis van Calvijns leer wezenlijk verrijkt, zoals t.a.v. de tot nu toe te veel in de schaduw gebleven betrekking van Christus tot de schepping (blz. 125–154) en de recapitulatie-leer (blz. 414 vlg.). Met minder instemming las ik hetgeen hij te berde brengt n.a.v. Calvijns leer aangaande de H. Schrift. Natuurlijk heeft de hervormer in de Schrift het Woord Gods in Christus beluisterd, maar het element van de menselijkheid der Schrift mag niet afgedaan worden met te verwijzen naar de ondeugdelijkheid van een onderscheiding tussen mechanische en organische inspiratie bij Calvijn. Afgezien van de vraag of Woord Gods en H. Schrift zo massief bij Calvijn samenvallen als gemeenlijk wordt aangenomen (hetgeen ik in twijfel trek, let b.v. op Inst. I, 7, 1: „e caelo fluxisse *acsi* vivae ipsi Dei voces"), blijft daar toch het vraagstuk hoe Calvijn in de practijk der exegese met het menselijk element in de Schrift omgaat, in hoever hij dat royaal erkent (en dat doet hij) en in hoever hij het door scherpzinnige, maar niet zelden gekunstelde, om niet te zeggen sofistische redeneringen tracht weg te werken, b.v. in de verhouding van het O. en N.T. Ik had wel gewild, dat Dr Schroten, die zulke belangrijke en juiste bladzijden wijdt aan de afwijzing der philosophie door Calvijn, op dit punt wat critischer gestaan had tegenover de hervormer. Want de menselijkheid der Schrift komt niet alleen tot uiting in inleidingsquaesties, maar ook in theologicis, en haar ontkenning, niet slechts in het algemeen maar ook bij bijzondere teksten, is óók een vorm van philosophie (immers een praesuppositie over de wijze waarop God zich moet openbaren) en vergt philosophische vaardigheden.

De bovengenoemde drieslachtigheid van de opzet van dit boek verleidt de schrijver soms tot uitweidingen en, op zichzelf hoogst belangwekkende, discussies die binnen het bestek van deze studie toch enigszins ongeproportionneerd zijn (b.v. met Ovink en Van Niftrik). Het had meer in de lijn gelegen zich in discussie te begeven met Calvijn-auteurs als Bauke, P. Brunner, P. Barth, J. A. Cramer e.a.

Tot staving van historisch-critische beweringen behoort men zich op de oorspronkelijke onderzoeker te beroepen (b.v. ten aanzien van het auteurschap van de rede van Cop (50) niet op het handboek van Bakhuizen van den Brink–Lindeboom, maar op de uitgevers van het Corpus Reformatorum of op de desbetreffende studie van A. Lang). Bij de Latijnse citaten had de schrijver goed gedaan, de plaats in het C.R. te vermelden.

In plaats van een nietszeggende lijst van heterogene literatuur zou een register de bruikbaarheid van deze serieuze studie hebben verhoogd.

W. F. DANKBAAR

H. W. MEIHUIZEN, *Doopsgezinde kenmerken en eigenaardigheden.* Uitgave vanwege de Algemene Doopsgezinde Sociëteit, De Bussy, Amsterdam 1948, 80 blz.

Schrijver wijst er op dat niet de doop maar de individuele vroomheid het uitgangspunt der Doopsgezinden is (13). De min of meer facultatief geachte doop kan echter worden opgevat als teken van het persoonlijk verbond met God of van de binding aan de gemeente (25), en het accent valt in het gemeentebegrip op de enkeling of op de gemeenschap (36). De individuele vroomheid blijkt ook uit de autonomie der gemeenten en het „onkerkelijk" karakter der Broederschap (41–44), uit de onsacramentele opvatting van het avondmaal (45 vv.), uit het algemeen priesterschap der gelovigen dat ambten feitelijk uitsluit (53 vv.). Deze gedachten over sacrament en ambt komen ook tot uiting in de inrichting en het gebruik van het kerkgebouw, en in de godsdienstoefening met sobere liturgie. Het hoofdstuk „De houding in de wereld" behandelt de „buitentrouw", het standpunt inzake de overheid, het wapendragen, de eed, ten slotte de onopvallende maar betekenisvolle plaats van veel Doopsgezinden in het cultuurleven. Wij moeten zeggen: dit laatste ondanks het feit, dat de gehele opvatting van het gemeentelijke leven, mede door de kleinachting van „de leer", een grote invloed op de cultuur heeft buitengesloten. Ik moge deze opmerking maken: de genade om de Bergrede als levensopdracht te kunnen hebben, wordt door verschillende oude Doopsgezinden (o.a. Menno, Dirk Philips) uitvoeriger en meer dogmatisch omschreven dan dit hier op blz. 9, 10, 15 geschiedt. Zij spreken uitvoerig over zonde en genade en belijden hun levend geloof in de Drieëenheid. In het laatste hoofdstuk, getiteld „Doopsgezinde geest" (75), beklaagt zich de schrijver over misverstaan worden en acht de Doopsgezinden daarom nog een gemeente onder het kruis (78). Ik durf hem verzekeren dat hij hier te pessimistisch ziet, althans ten opzichte van hen die ernstig studie van de Doopsgezinde Broederschap hebben gemaakt. J. H. WESSEL

Ds N. VAN DER ZIJPP, *Menno Simonsz.* Uitgave vanwege de Algemene Doopsgezinde Sociëteit, De Bussy, Amsterdam. 28 blz.

Een keurig, zeer leesbaar geschriftje, populair van vorm en op wetenschappelijke grond. Het beschrijft Menno's „Uitgang uit het pausdom" en zijn overgang, daarna, van een stil, rustig studieleven naar het zwervend leven als doopsgezind leider en man van de daad (16, 17). De vervolging bleef niet uit, en evenmin het lijden om wat in de gemeente, speciaal in latere jaren, niet verliep in overeenstemming met zijn diepste overtuiging. Niet het minst betrof dit de zaken van ban en wijding (18–25). Een enkele opmerking moge worden gemaakt. Konden nog niet meer opvattingen genoemd zijn, welke, evenals die van de ban, bij Menno een ontwikkeling hebben doorgemaakt, b.v. inzake het gebruiken van geweld door de overheid en inzake de eed? Dan, volgens schr. is de belijdenis „Jezus Christus is Heer" de uitsluitende belijdenis der eerste

christelijke gemeente èn van de eerste Dopers (10). Is dit geheel juist? 't Is heden een bij veel Hervormden geliefkoosde gedachte, maar de betekenis van het dogmatische element bij de oude Doopsgezinden is groter dan alléén dit. Ten slotte, schr. gevoelt bij Menno een grote ontferming over de wereld (27). Mijn aandacht is hierdoor nooit speciaal getrokken, misschien doordat Menno in de doopsgezinde antithese tegenover de wereld staat, maar het is mogelijk dat zich hier een verrassend gezichtspunt voordoet. J. H. WESSEL

ZENDINGSWETENSCHAP

J. C. HOEKENDIJK, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap* (Acad. dissertatie, Utrecht), Uitg. Ned. Zendingsraad, Amsterdam.

Het is geen eenvoudige zaak, een beoordeling te schrijven van dit zo uitermate rijke en wijde perspectieven openende boek. Men heeft het een ,,onafgeschreven zin'' genoemd – en in zekere opzichten is het dat ook en moest het dat ook zijn –, maar dan een zó inhoudvolle zin, dat men hem enkele malen lezen moet, om te verstaan wat er alles in gezegd wordt. Waar plaatst dit boek ons, waar stuurt het heen? Welke functie verricht het in de grote, internationale zendings-discussie, waarin de diepste theologische vragen hoe langer hoe scherper naar voren komen? Die vragen zijn het die telkens oprijzen, wanneer men zich in deze studie verdiept.

Dat komt vooral daaruit voort, omdat dit boek oneindig veel meer is, dan de titel op zichzelf zou doen vermoeden. Men verwacht, krachtens de titel, een historisch overzicht van wat in de Duitse Zendingswetenschap sinds de dagen van het Piëtisme gedacht is over de verhouding van kerk en volk, Metterdaad, dit historisch overzicht wordt ook in dit boek gegeven, in een reeks van korte, uiterst scherp getekende uiteenzettingen. Maar reeds in dit historisch overzicht komt de schrijver zelf telkens aan het woord, hij ordent de stof, hij stelt er zich ook critisch tegenover, hij grijpt meer dan eens in de discussie in. Hij doet dat in puntige opmerkingen, meestal raak, boeiend, ontdekkend. Van Graul zegt hij, dat deze zendingsman ,,zichzelf een vrijbrief gaf om van de evangelische banen af te dwalen naar het veld der romantiek''. Bij Warneck wordt er op gewezen, dat hij de plaats, die ,,bijbels-legitiem aan het getuigenis van de Heilige Geest toekwam, door de natuur'' liet innemen, en dat hij in zijn ethno-pathos zich onwillig betoonde om zich door de exegese te laten gezeggen. Zo trekken al deze figuren aan ons voorbij. Ze worden even fél belicht, in enkele pregnante citaten wordt hun visie geschetst, de mystieke ,,vulling'' die ze meermalen geven aan het begrip ,,volk'' wordt onbarmhartig bloot gelegd. Ik gevoelde het als een leemte, dat in dit historisch overzicht de figuur van Schleiermacher ontbreekt. In het verdere gedeelte van het boek wordt telkens even naar hem teruggewezen, maar zijn benadering van het vraagstuk wordt nergens breder geschetst.

Het spreekt vanzelf, dat de historische uiteenzetting vooral belangwekkend wordt, zodra de nieuwere tijd aan de orde komt. Dan komen

figuren als Gutmann, Keysser, Hartenstein en Freytag in het zicht. Dan krijgen we te doen met het begrip Urtümliche Bindungen, niet maar als een werkelijkheid, waarmee wij te maken hebben, maar als een Anknüpfungspunkt, een bruggenhoofd voor de prediking. Het viel me op, dat ondanks alle op hem uitgebrachte critiek, Gutmann er in dit werk betrekkelijk goed afkomt. ,,Als de tekenen niet te sterk bedriegen, zou het wel eens kunnen zijn, dat de jongste geschiedenis de kerken hebben (waarschijnlijk drukfout voor: heeft) toebereid voor een beter begrip van zijn bedoelingen'' (blz. 136). Ik moet bekennen dat deze welwillende beoordeling, gezien het feit dat zulke bezwaren aan Gutmann te laste worden gelegd, me verbaast.

Niet zonder spanning ziet men, na de belangrijke historische uiteenzetting, de ,,Confrontatie'' (Deel III) tegemoet. Deze moest in verschillende opzichten teleurstellen. Ik zeg: ,,moest'', omdat vooral hier het ,,onafgeschreven-zijn'' van de zin hinderlijk is. Hier konden alleen schetsmatig enkele lijnen worden aangegeven, met alle gevaren van onduidelijkheid, misverstand e.d. Telkens worden hier in zeer korte trekken uiterst gewichtige dingen aangeroerd en meningen voorgedragen, zonder dat genoegzaam gelegenheid bestond deze meningen ook werkelijk te funderen. Zo b.v. wanneer gezegd wordt, dat het romantische volksbegrip van de Duitse zendingswetenschap niet anders is dan een saecularisatie van het Israëlietische volksconcept (blz. 233). Dergelijke belangrijke zaken worden uiterst summier, met beroep op enkele schrijvers, geponeerd, maar zonder dat er gelegenheid is, zich over de juistheid er van te bezinnen. Onduidelijk acht ik de omschrijving van wat Zending is op blz. 227. ,,Heidenzending is de door God geschonken mogelijkheid, die rust in de werkelijkheid der vervulling van de messiaanse belofte der 'volkeren'-bekering.'' Zending is veel meer dan een ,,mogelijkheid'', ze is zelf ook een werkelijkheid, de werkelijkheid van de levende Christus, die door zijn Kerk heen, die in zijn Kerk de wereld oproept tot erkenning van zijn koningschap.

In deze samenhang moest ook de verwerking van de Bijbelse gegevens kort en summier blijven. Dit is jammer, omdat de schrijver daarin zeer gewichtige en voor het onderwerp zelfs doorslaggevende zaken behandelt. Ik denk aan het onderscheid tussen de Jahweliga en de staat Israël onder het Oude Testament, en in verband daarmee aan de verhouding van kerk en volk. Telkens gevoelt men onder het lezen hoe waardevol deze dingen zijn, maar zij kunnen in het korte bestek te weinig wezenlijke fundering vinden, en komen daardoor ook niet duidelijk genoeg naar voren.

Inmiddels wordt in al deze uiteenzettingen meer en meer zichtbaar waar de schrijver heenstuwt. Hij heeft het romantische volksbegrip van zijn luister ontdaan en laten zien, hoe de Bijbel niet ,,in Völkern'' denkt, hij heeft ook afgerekend met de ordinologie, alsof de Bijbel definitieve sociale ,,ordeningen'' zou leren, die onder alle omstandigheden moeten worden in het oog gevat. Daardoor heeft hij plaats gekregen voor het veel soepeler begrip van de oecologie. De Zending moet de concrete omgeving, de oikos, ,,waarin enkeling en gemeenschap verkeren'', en die oneindig gevarieerd kan zijn, nauwkeurig onderzoeken en zich daarop richten.

„Haar enige veronderstelling is, dat een gemeenschap nooit in vacuo bestaat, maar een concreet, vaak ook wisselend milieu heeft, waarbij het er niet toe doet van welke aard dit milieu is." Ik wijt het weer aan het onafgeschreven zijn van de zin, dat deze oecologie, waarover de schrijver zulke belangwekkende dingen zegt, toch te weinig relief krijgt. Is het metterdaad onverschillig „van welke aard dit milieu is"? Wil dat zeggen, dat er niet bepaalde, diep liggende normen zijn voor huwelijk en gezin, voor gezag en vrijheid, voor arbeid en eigendom, voor enkeling en gemeenschap, die wel in talloze variaties kunnen worden tot uitdrukking gebracht, maar die toch iets blijvends hebben, en waarvan ook „de heidenen", die „zichzelven een wet zijn" iets vermoed hebben? Wij raken hier de grootste theologische problemen, waarmee de Kerk in deze tijd worstelt. Daarom acht ik het een grote verdienste, dat de schrijver, nadat hij ons meegenomen heeft door een labyrinth van beschouwingen, ons tenslotte tot hiertoe geleid heeft. Ik zou het voor de gehele ontwikkeling der Zendingswetenschap van uitnemende betekenis achten, wanneer de man, die deze van zo grote geleerdheid en kundigheid getuigende studie geschreven heeft, de gelegenheid zou ontvangen deze zin af te schrijven, deze uiterst korte schets uit te bouwen tot een diepe en gefundeerde beschouwing over het probleem, waarmee de Kerk in het Oosten en Westen te worstelen heeft. J. H. Bavinck

DOGMATIEK

J. C. Groot, *Karl Barth's theologische betekenis*. P. Brand, Bussum, 177 blz., f 2,70.

Dit boekje is er een van de serie „Waarheid en leven, psychosophische verhandelingen". Het geeft een uitvoerige uiteenzetting van Karl Barth's theologie, handelende over: zijn persoon en invloed, zijn verhouding tot het existentiële denken, zijn verhouding tot de reformatoren, tot het katholicisme, en een exposé van zijn denken. De schrijver heeft zich waarlijk moeite gegeven om Barth te beschrijven. Wel geschiedt dit op de manier van iemand, die, op het strand staande, naar het gedobber van een schip op zee tuurt en deze bewegingen van zijn vast standpunt uit wel heel bedenkelijk vindt, maar toch het is een serieus boekje. Theologisch valt er van een gesprek met de schrijver niet veel te verwachten. „Spreekt een Katholiek over God, dan bedoelt hij daarmede een heel andere werkelijkheid dan de Barthiaan, die de naam van God in de mond neemt" (blz. 89). Hiermede is inderdaad distantie genomen! Hoe zal dan een vruchtbare gedachtengang tussen de schrijver en Barth of zijn geestverwanten mogelijk zijn? Dit klemt temeer aangezien de schrijver nadrukkelijk uitspreekt, dat Barth „geen wijsgeer wil zijn, doch theoloog" (blz. 61). Bij boeken zoals dit er een is (maar zij worden ook dòor niet-Rooms-Katholieken geschreven), weet men te voren, wat het onderzoek zal opleveren. Barth is een aartsketter, wiens invloed velen onrustig maakt en de opvatting van de schrijver is de veilige haven. Hier en daar trekt de eigen overtuiging de gedachten van Barth wat scheef, of interpreteert ze naar eigen inzicht,

waardoor ze niet meer opgaan (zoals hier b.v. ten aanzien van zonde en werkelijkheid), maar dit geschiedt met de meest serieuze bedoelingen. Toch is dit boekje leerzaam, omdat het aan de niet-Rooms-Katholiek duidelijk maakt, hoe een R.K. theoloog Barth leest, juist omdat hij goed R.K. is. Ik moge dit toelichten met een citaat (blz. 172): „het actualistisch verklaren van de genade ontneemt aan die genade haar zin, daar zij aldus alleen maar werkelijkheid heeft in de daad van God. Buiten God is zij niets.” BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

Dr W. H. VAN DE POL, *Geloof en werkelijkheid in het reformatorisch Protestantisme*. Dekker en Van de Vegt, Nijmegen 1948, 14 blz.

Dit is des schrijvers inaugurele rede bij de aanvaarding van zijn taak als buitengewoon hoogleraar in de phaenomenologie van het Protestantisme aan de R.K. Universiteit in Nijmegen. De leerstoel is blijk van „begrip voor de bijzondere eisen van onze tijd” en van „inzicht in de structuur van het Nederlandse volk”, zegt de schrijver. Nederland, van Nijmegen uit gezien, heeft dit onderwijs blijkbaar nodig; Nijmegen heeft een ruim uitzicht naar het Noorden en bekommert zich over de lage landen aan de voet van haar hoge positie. Wie kan hier beter doceren dan een bezield en belezen man die van alles geweest is en nu Rooms-Katholiek is op de wijze van iemand, die het eindelijk gevonden heeft? Verondersteld, dat deze leerstoel een rechte plaats is, dan is de bezetter ervan de rechte man. Daarbij irenisch; iemand die zijn oude liefde niet is gaan haten; iemand, die wel alle broeders uit de reformatie mee zou willen nemen naar zijn nieuwe hoge heuvel: „de confessionele tegenstelling en gescheidenheid, die bestaat tussen de Katholieke Kerk en de Reformatie is slechts een betrekkelijke” (8). De schat van de Reformatie is het Woord Gods, maar zij mist de „mystiek-ontische” werkelijkheid, die Rome wel heeft. Daarom zegt de schrijver: „het Woord verwijst naar de Heilige Kerk” en „de gelovige spreekt over de Kerk, zoals hij over Christus spreekt” (11). Maar nu de consequenties van dit spreken over de Kerk, zoals men over Christus spreekt; de consequenties daar, waar men dit, ongestoord door het heilzaam correctief der Reformatie, gedaan heeft en doet! Een goed Newmaniaan spreekt graag en veel over „het lichaam van Christus”; geen bezwaar, maar „van Christus”. Nu weet ik wel, dat het „hoofd” en de „romp” er niet zonder elkaar zijn, maar de ondergeschiktheid van de romp belet mij toch om over de Kerk te spreken, zoals ik over Christus spreek. Dit verhindert evenwel niet, dat men deze keurige rede als reformatorisch Christen wel degelijk waarderen kan. B. v. D. S.

C. W. MÖNNICH, *Jezus Christus God en Heiland*. Proeve ener Vrijzinnige beschouwing over de basis-formule van de Wereldraad der Kerken. Uitgeverij Ploegsma, Lankamp en Brinkman, Amsterdam, 1948, 130 blz., geb. f 3,20.

Dit boekje is geschreven op instigatie van de Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme. Deze commissie is een „college van beraad

en leiding voor alle kerkelijke en niet-kerkelijke groepen in Nederland, welke zich rekenen tot de geestelijke stroming van het Vrijzinnig Christendom". Men krijgt van de inleiding, opgesteld door het Moderamen van deze Commissie, de indruk met een polemisch geschrift te maken te krijgen. Toch is die indruk onjuist, zeker wat betreft het grootste deel van dit geschrift. Het eerste gedeelte, handelend over „karakter en inhoud van de basisformule" van de Wereldraad, is een wetenschappelijke, dogmenhistorische verhandeling, die ik slechts roemen kan. Ook het korter tweede gedeelte onder de titel „wat kunnen de Vrijzinnigen in de practijk doen" wil constructief te werk gaan. De schrijver ziet voor de Vrijzinnigen een taak binnen het geheel van de Wereldraad van Kerken, en wanneer zij die aanvaarden, heeft dit tevens betekenis voor de kring der Vrijzinnigen op zichzelf. Want hij beschouwt terecht de basisformule van de Wereldraad niet als een belijdenis; deze raad is immers zelf geen kerk; de formule is bedoeld als een omgrenzing van de „fellowship".

Hoewel ik dit boekje zeer waardeer, maak ik toch enkele opmerkingen. Over de basis is de schrijver veel duidelijker dan over de vrijzinnigheid, wat voor mij tegenwoordig toch al zo'n nevelachtig begrip is. Dan het gebruik van de woorden „evangelie" en „evangelisch"; ook hierin heb ik geen klaarheid gekregen. Verder is het een moeilijkheid, waar wij bij de schrijver niet boven uitkomen, dat het in de Wereldraad gaat om kerken, niet om enkelingen. Stelt de basis nu voor een geloofsbeslissing, dan is dit de beslissing van een gemeenschap, niet van een enkeling. Kan een vrijzinnige gemeenschap zulk een beslissing nemen zonder aan haar vrijzinnigheid te kort te doen? Daarom wordt niet duidelijk, wat de concrete taak van de vrijzinnige gemeenschap in de Wereldraad zou zijn. Want de taak van de theologisch geschoolde enkeling binnen of buiten de Wereldraad is een andere dan die van de toegetreden gemeenschap.

Maar genoeg om te tonen hoezeer dit boekje mijn belangstelling wekte. Het moge zijn weg vinden bij velen, die aan deze probleemstelling geïnteresseerd zijn. B. v. d. S.

Dr A. van Selms, *Licht uit Licht.* Het Christelijk geloof naar de belijdenis van Nicea. Ploegsma, Amsterdam 1948, geb. f 5,90, 213 blz.

Deze Oud-Testamenticus uit Zuid-Afrika heeft als krijgsgevangene aan zijn lotgenoten de geloofsbelijdenis (ditmaal die van Nicea) uitgelegd. Dit heeft hij nu uitgegeven. Uit andere geschriften van zijn hand weten wij, welk een bekwaam verteller hij is (b.v. „God en de mensen"). Ook in dit boek verlaat hem die vaardigheid niet; al brengt het onderwerp hem op dogmatisch terrein. Het is zo waardevol, wanneer er uitleggingen van de centrale leerstellige geschriften der kerk verschijnen, die voor elk ontwikkelde verstaanbaar zijn en zo goed geschreven, dat zij blijven boeien. Van dit geschrift kan dit ten volle worden gezegd. Daarom zijn wij dankbaar voor het verschijnen er van en hopen wij, dat het een brede lezerskring vinden zal.

Vóór het oude doopsymbool woord voor woord wordt behandeld,

maakt de schrijver eerst duidelijk, wat zulk een stuk betekent. Verderop in het boek staan „intermezzo's", waarin enkele woorden nader worden uitgelegd, b.v. „zonde" (blz. 43 v.v.) en „drieëenheid" (blz. 157 v.v.). Wat de schrijver er over te zeggen heeft, maakt het gegeven waarlijk duidelijker. Ook over de, in de geschiedenis der kerk zo ingrijpende, verschillen, b.v. over het „filoque" (blz. 130 v.v.), spreekt hij op een manier, die beide zijden van het punt in quaestie duidelijk doen uitkomen. Iemand, die zich werkelijk aan dit belijdenisgeschrift interesseert, wordt hier onderwezen op een wijze, die geen brede voorbereiding veronderstelt en toch tot de diepte doordringt. B. v. D. S.

PRACTISCHE THEOLOGIE

KAJ MUNK, *Troost en tucht.* Nederlands van Johan Winkler. Daamen, 's-Gravenhage 1948, 214 blz., geb. f 5,25.

Na een korte inleiding volgen vijftien jeugdpreken en twaalf preken uit de oorlogstijd. Verscheidene van deze stukken zijn meer, wat wij gelegenheidstoespraken zouden noemen, dan preken. Zij zijn in uitstekend Nederlands vertaald en doen ons de begaafdheid van de dichterlijke Deen kennen. Waar velen zich afvragen, hoe te preken, hoe dit te doen op een wijze, die Gode verantwoord is èn voor de mensen verstaanbaar, daar zullen deze korte toespraken ze helpen; ook al missen zij de capaciteiten van deze bijzondere man, – zijn ernst en openhartigheid werken aanstekelijk. Al is het milieu het Nederlandse niet, – Denemarken is niet zo ver en vreemd, dat dit hindert. Al is Munk Lutheraan, de geestelijke verwantschap met de lezer zal wel sterker zijn, dan de eigensoortigheid van de schrijver, die zijn kerk en zijn vaderland hartstochtelijk liefheeft zonder een partijganger te zijn. B. v. D. S.

Dr G. VAN DER LEEUW, *Levensvormen.* H. J. Paris, Amsterdam 1948, 288 blz., geb. f 6,25.

Dr G. VAN DER LEEUW, *Wegen en grenzen.* Tweede, herziene en vermeerderde uitgave. H. J. Paris, Amsterdam 1948, 472 blz. en een bijlage met 95 afbeeldingen, geb. f 12,50.

„Als ik Goethe weerstaan kan, dan is het goed" (Levensvormen, blz. 224), zegt van der Leeuw. Maar ook als de schrijver hem niet weerstaan kan is het niettemin boeiend. Want wat een belezenheid, wat een geheugen, wat een citaten, wat een expressie. Nu is „Levensvormen" wel heel bont; de samenhang van deze vijftien opstellen, is van der Leeuw zelf en meer niet; maar dat is genoeg. Doordat het allemaal herdrukken van verspreide artikelen zijn, is er merkbaar verschil in periode ontstaan, maar dat stoort niet zo heel erg. Nu eens is de cultuurhistoricus aan het woord (Romantische studies, Het detectiveverhaal als spiegel van deze tijd), dan de phaenomenoloog (Leven en dood in hun verhouding tot God), dan de psycholoog (Twijfel, Huwelijk, Van de man en de vrouw), dan de musicoloog (Parsifal, Ons lied en ons volkskarakter); de schrijver stelt ons zijn bewonderde vrienden voor (Goethe-herdenking, Ibsen's Bouw-

meester Solness, Stefan George); toch is er verband genoeg in de schrijver zelf, al houdt hij zich bescheidenlijk aan de kant van de lezer.

In „Wegen en Grenzen" (een herdruk, die veel groter geworden is dan de eerste druk en zeer fraai is uitgegeven), is er wel een strakke samenhang, maar niettemin een nog groter bontheid van inhoud. In veelomvattende hoofdstukken komt eerst de bewegingskunst, dan het drama, dan de woordkunst, dan de beeldende kunst, dan de bouwkunst, tenslotte de muziek aan de orde, terwijl een samenvattend hoofdstuk onder dezelfde titel als van het gehele boek over de verhouding van religie en kunst philosopheert. Elk hoofdstuk eindigt met een theologie van het behandelde. Menig lezer zal met mij ervaren dat de schrijver zo belezen is, dat hij de lezer te belezen wordt en het soms moeilijk is vanwege de bomen het bos te zien. Evenals in „Levensvormen" komt het vaderland er kaal af. Hier is het vooral het kerkvolk met zijn gedragingen, dat „smadelijk gehandeld" wordt, gewoonlijk wel terecht, maar het is een kunst om de waarheid met liefde voort te brengen, al weet ik niet of deze kunst bij de aesthetica hoort. Wat dit boek als theologisch werk betreft, is het merkwaardig hoezeer men al lezende telkens denkt, dat de schrijver geen onderscheid weet tussen Jahwe en Baäl, terwijl hij ze toch beiden kent; maar deze gedachte wordt door de schrijver zelf telkens weerlegd, zij het soms bijna als in het verborgen. Het is waarlijk in deze beide boeken „als ik Goethe weerstaan kan, dan is het goed". B. v. d. S.

Conferentie van het Antonia-Wilhelminafonds (tevens uitgeefster van dit verslag) op 18 Oct. 1947, 56 blz.

Voor elk, die zich interesseert voor de verhouding van zielszorger en psychiater is deze uitgave van belang. Over deze relatie spreekt hier Prof. Dr H. C. Rümke; pater Dr P. Ellerbeek S.J. en Dr J. C. Roose. Hun referaten zijn afgedrukt tezamen met de gedachtenwisseling, waaraan een reeks mannen van naam op dit terrein in ons land deelnamen.

B. v. d. S.

J. H. Bavinck, *Mensen rondom Jezus*. J. H. Kok, Kampen, 1948.

Een bundel schetsen van nauwkeurige exegese, aandachtige overweging der evangelie-verhalen, fijne psychologische tekening der figuren, bovenal van grote eerbied voor de persoon en het werk van Jezus. Herhaaldelijk ontvangt de lezer een verrassende kijk op wellicht reeds overbekende stof. Eenvoudig en pastoraal van toon, leent dit boek zich uitstekend voor hen die de diepte en heerlijkheid van de Evangeliën nog moeten ontdekken. W. F. Dankbaar

L. M. Hondius, *Religie en werkelijkheid* (in het licht der psychologie van C. G. Jung). Deventer, Ae. E. Kluwer, 207 blz., geb. f 6,—.

In dit boek geeft Hondius, van wie reeds eerder aan de hand van de geschriften van C. G. Jung in „Moeilijkheden in het gezin en in onszelf"

een beschrijving verscheen van de weg der persoonlijke verhouding tegenover de goddelijke machten, een tweede weergave van de gedachten van Jung, de bekende diepte-psycholoog, die, na aanvankelijk naast Freud te hebben gestaan, al spoedig eigen wegen ging. Het boek wil in Jungse zin het beleven van de godsdienst zielkundig benaderen. Het geeft daartoe in een dertiental hoofdstukjes, met een beschrijvende literatuurlijst over wat er van de hand van Jung en zijn kring (de ,,Eranos-Jahrbücher") verscheen, een summiere inleiding tot de Jungse psychologie. Het deelt beknopt onder meer iets mee over: ,,De structuur der psyche, De groote moeder, Anima-ziel, Animus-geest, De boom en het kruis, De wedergeboorte, Godsdienst en individuatie, enz." Het is wel een weinig uitvoerige inleiding geworden tot het rijke, veelzijdige oeuvre van Jung, van wie velen zeker diens Wirklichkeit der Seele, Psychologische Typen, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, Psychologie und Religion, kennen.

Het boek schiet hierin te kort, dat het voor degene, die niets van Jung weet, in bepaalde hoofdstukken, als inleiding tot diens gedachtenwereld te moeilijk is. En toch wil het juist deze bereiken. De Jungse psychologie en de daarin gegronde theologische en ethische gedachten, zijn mensbeschouwing, en karakterkunde zijn een nadere kennisname zeker waard.

Als eerste inleiding te beknopt en te moeilijk, zal het menige lezer toch verleiden om naar Jungs eigen boeken en de Eranos-Jahrbücher te grijpen. De laatste bevatten menig belangrijk artikel met name voor theologen. Wie na het lezen van Hondius' boek een andere inleiding begeert, kan terecht bij Jacobi en bij Carp.

Zijn persoonlijk standpunt onthoudt de schrijver ons niet. Daartoe moge verwezen worden naar blz. 176 (en elders), waar de schrijver zegt: ,,Gelukkig is de mensch, die de bedding van een absoluut geloof nimmer verliet, gelukkig ook hij, die de weg naar zulk een geloof weer terug vond. Er zijn echter ook menschen, millioenen menschen, waartoe ik helaas ook behoor, die de bedding naar zulk een geloof niet terug vinden kunnen." Hij laat hierop een beschrijving van Jung van deze mensen volgen, voor wier bestaan Jung de Christelijke kerken verantwoordelijk stelt.

Al met al zeker een boek, dat de moeite waard is gelezen te worden.

JOH. VAN DER SPEK

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

L. BENDER O. P. *De Huwelijksbeletselen en hun dispensatie.* Uitgeverij Paul Brand, Bussum.

Eenvoudig en duidelijk vertelt Prof. Bender in dit boekje over de huwelijksbeletselen die in de Roomse Kerk gelden. Het is een vreemde wereld waarin wij worden binnengeleid. De Roomse Kerk ziet het huwelijk als een contract, waarbij de deelgenoten elkaar het recht geven om daden van geslachtelijke gemeenschap te vragen. In deze juridische sfeer wordt alles gehouden.

Er zijn natuurwettelijke huwelijksbeletselen, b.v. lichamelijk onvermo-

gen, maar ook positief-wettelijke, d.w.z. door de kerkelijke wet vastgesteld; want aan het kerkelijk gezag komt het toe wetten te maken over het huwelijk der gedoopten. Daar er maar één doop is en de rechtsmacht der Kerk (volgens de Roomse Kerk) op ,,het doopsel" steunt, geldt dit gezag voor *alle* gedoopten, ook voor schismatieken, Protestanten enz. Deze leer, ,,ontleend aan Bijbel en Overlevering" kan onder bepaalde omstandigheden verregaande consequenties hebben, die b.v. voor Protestanten verre van aangenaam zijn, maar daarover wordt hier niet gesproken. Sommige huwelijksbeletselen zijn alleen een verbod, waarvan de overtreding zonde is, andere maken het huwelijk ongeldig. Tot de eerste behoren: de geloften en gemengde godsdienst. Over dat laatste worden behartenswaardige dingen gezegd, waarbij treffende – voor de Roomse Kerk zeer pijnlijke – cijfers genoemd worden. Van de dertien ongeldigmakende huwelijksbeletselen noem ik: leeftijd, inpotentie, bestaand huwelijk, bloedverwantschap. Een pleidooi voor het celibaat, naar aanleiding van ,,het beletsel in de heilige wijding" is nuchter en ernstig.

Tenslotte wordt een hoofdstuk over de dispensatie toegevoegd, waarin de weg wordt gewezen voor hen die het nodig hebben, de grenzen worden aangegeven en misverstanden weggeruimd, o.a. omtrent de onkosten.

Van geloofs- en gewetensbeslissingen is in dit boekje geen sprake. Ons wordt nauwkeurig een apparaat beschreven, dat, voor wie het eenmaal aanvaardt, feilloos werkt. De Kerk is geen sentimentele moeder; ze toont in dit boekje zelfs zeer weinig gevoel voor de onstellende nood, die op dit terrein onder de mensen gevonden wordt. Medegevoel blijkt nog het meest met de priester, die ,,de grote last" met het celibaat verbonden, moet dragen. Het doel van die maatschappij, die Kerk heet, staat bij dit alles op de voorgrond. Men denkt onwillekeurig even aan de groot-inquisiteur van Dostojewsky. J. C. ROOSE

PH. KOHNSTAMM, *Mensch en wereld. Een personalistische inleiding in de wijsbegeerte.* Scheltema en Holkema, Amsterdam, 1948, 332 blz., f 8,90, geb. f 10,90.

Deze inleiding in de wijsbegeerte wil niet zozeer beginsel- als wel beginnersvragen behandelen en een hulp zijn voor degenen, die een eerste verkenning op het voor hen vreemde gebied der wijsbegeerte willen doen (12). Uitdrukkelijk wordt over ,,beginners" gesproken. Oriënteert dit boek dezen op het zo uitgebreide terrein der wijsbegeerte? Sommige gedeelten zijn daarop gericht en alle termen aan de klassieke oudheid ontleend worden verklaard. Toch zou ik het geheel liever een ,,studie" noemen; en dan verwondert het ons bij deze auteur niet, dat we zeer vaak naar de wis- en natuurkundige wetenschappen verwezen worden. De termen op dit gebied worden dikwijls niet verklaard, wat voor beginners, die niet in die richting zijn opgevoed, niet zo gemakkelijk is. Typerend voor een studie en niet voor een inleiding voor beginners is b.v. als de schrijver een topologisch schema van wereldbeschouwingen geeft, hij zichzelf in de rede valt, ,,zoo ongeveer was dit vraagstuk voor mij blijven staan,

toen ik begon aan de studie voor dit boek" (191). Dan geeft hij op het zo juist geponeerde critiek en aanvulling.

De titel „Mensch en wereld" dekt m.i. ook meer de inhoud dan de ondertitel: een (personalistische) inleiding in de wijsbegeerte. Misschien luidt de titel nog beter: „Mensch, wereld en God". Nu begrijpt ieder, dat men in een studie over dit thema over alles kan schrijven, want het is nog uitgebreider dan de reeds zo veel omvattende philosophie. Alle theoretische en practische vragen van ethiek en recht, van school en paedagogie komen hier ook aan de orde en niet te vergeten een groot stuk theologie.

Zeer breed, dikwijls met vele citaten, wordt over dit alles gesproken. Wanneer iemand afzonderlijk b.v. een gedeelte uit hoofdstuk V las, zal hij zich afvragen: lees ik hier een inleiding in de wijsbegeerte of een stuk over godsdienst, waarbij, hoe belezen de schrijver ook is, de deskundige toch merkt, dat hier niet een theoloog aan het woord is.

De lezer, die zich herinnert, dat de schrijver „wil inleiden in exact wetenschappelijke studie van wijsgeerige problemen" (11) zal onder het lezen dit ook wel eens vergeten.

Prof. Kohnstamm wil een grondslag leggen voor een christelijke philosophie. „Er is maar één grondslag daarvoor; het Gezag van Jezus Christus, dat de christelijke denker aanvaardt" (290). Een christelijke wijsbegeerte zelf wordt ons hier echter niet gegeven. Wel wordt voortdurend gesproken over een existentieel besluit en ook over „het existentiëele besluit op grond van het Gezag van Jezus Christus".

Het wil mij voorkomen, dat waar deze beslissing zo'n belangrijke plaats bij de schrijver inneemt, ook wel iets meer had mogen gezegd worden over de begrippen existentie en existeren, die tegenwoordig zo op de voorgrond getreden zijn, en ook over de existentiephilosophie, die nu in een noot op pag. 11 wordt afgedaan, want de „beginner", als hij niet met een modewoord tevreden is, mag hier wel enige opheldering ontvangen.

Er wordt al lang uitgezien naar een goede inleiding in de wijsbegeerte voor onze jonge theologen. Hoeveel er in dit boek ook te waarderen is – in mijn bespreking dacht ik onwillekeurig aan deze jonge „beginners" – voor hen is dit niet het meest geschikte werk. W. LEENDERTZ

PH. KOHNSTAMM, *Vrije wil of determinisme*. H. D. Tjeenk Willink en Zoon N.V., Haarlem, 1947, 296 blz., geb. f 7,25.

Prof. Kohnstamm geeft hier „een mathematisch-physische en kennistheoretische uiteenzetting voor juristen, paedagogen, theologen en andere niet-physici" betreffend determinisme-indeterminisme.

In een helder betoog komt hij op voor het indeterminisme, dat niet een aanvaarden van oorzaakloos gebeuren is. Tegenover het determinisme, d.w.z. vooruitberekenbaarheid van het gebeuren, zegt hij: „Altijd moeten er bepaalde omstandigheden vervuld zijn, zonder welke een bepaald gevolg niet kan optreden. Maar wat ontkend wordt, is dat daarmede een *volledige* analyse van het gebeuren in een overzichtelijk aantal elementaire gebeurtenissen zou gegeven zijn, zó dat het intreden van dit gebeuren berekenbaar en vooraf met zekerheid voorspelbaar zou worden.

Zulke kenteekenen vooraf zijn er niet, en wie weten wil wat er in het individueele geval gaat gebeuren, moet afwachten totdat het gebeurd *is*. En dat is nu juist wat het indeterminisme ook van menschelijke handelingen zegt." 247/248.

Het determinisme verzakelijkt de mens, het maakt hem tot een ding. Het indeterminisme ziet de mens als persoon.

De niet-physici zullen Prof. Kohnstamm dankbaar zijn voor zijn instructief boek. W. L.

S. U. ZUIDEMA, *De mensch als historie*. T. Wever, Franeker, 1948, 33 blz.

Deze inaugurele oratie aan de Vrije Universiteit stelt zware eisen aan de hoorders. Hoewel ik de rede met grote belangstelling las, wil het mij toch voorkomen, dat te zeer over „het existentialisme" als in diepsten grond overal gelijk gesproken wordt. Wel ziet Prof. Zuidema ook een theïstisch existentialisme en denkt daarbij aan Dr Loen. Maar schrijvend over het existentialisme zijn het toch speciaal Heidegger en vooral Sartre, die hem voor de geest komen. Louis Lavelle, van wie wel gezegd wordt dat hij er nauwelijks bijhoort, wordt kort besproken, maar Gabr. Marcel, die met deze alleen genoemd wordt, wordt verder niet meer vermeld. Marcel echter wil existentialist zijn, maar zó dat er opening is voor het Christelijk geloof; hij ging dan ook over tot de R.K. Kerk. Noch hij, noch de vader van de existentiegedachte, Kierkegaard, zouden „het philosophisch evangelie van het existentialisme" (8) willen onderschrijven.

Wanneer tegenover het hele existentialisme gezegd wordt (27), dat men er zich voor hoeden moet „goddelijk en menschelijk-zijn onder één noemer b.v. die der existentie te brengen", dan zij herinnerd aan het woord van Kierkegaard: „God existeert niet; God is eeuwig". Alleen de mens existeert bij Kierkegaard. Deze zoekt niet, zoals op pag. 17 gezegd wordt, de vaste grond in de existentie des mensen, maar alleen in de genade Gods in Christus. W. L.

H. VAN OYEN, *Verantwortungsgefühl im modernen Denken*. Verlag Friedrich Reinhardt A.G., Basel, 1948, 15 pag., 1,30 Zw. frs.

In deze intreerede te Bazel wordt een zeer actueel en centraal onderwerp ons helder en eenvoudig getekend door tegenover het wijsgerige denken van onze dagen de theologische houding te stellen.

Van Oyen onderscheidt het verantwoordelijkheidsgevoel in het ontologisch-zakelijke denken (Sartre), het kritisch existentiële denken (Jaspers), het metaphysisch-religieuze denken en het theologische denken.

De verschillen maakt hij duidelijk aan de Franse woorden comptabilité, imputabilité en responsabilité. Hij heeft de gave om een dergelijk onderwerp wetenschappelijk te behandelen en tegelijkertijd tot het hart van zijn hoorders te spreken, dat is hier een beroep te doen op het verantwoordelijkheidsgevoel van hen, die naar hem luisteren. W. L

NIKOLAI BERDJAJEW, *Het Russische denken in de 19e en 20ste eeuw*. Aspecten en perspectieven. (Vertaald door S. van Praag.) De Bezige Bij, Amsterdam, 1947, 248 blz., geb. f 8,50.

Dit boek werd aan ons tijdschrift „ter recensie" toegezonden, maar daar de Redactie niemand kon vinden voldoende op de hoogte om dit werk te beoordelen, neemt een van de redacteuren 't op zich het boek „aan te kondigen".

Berdjajew, aan ieder bekend als een van de belangrijke denkers en kenner van Rusland, stond zijn Russische copie af, welke door S. van Praag vertaald werd, zodat dit werk voor 't eerst in de Nederlandse taal verschijnt.

Natuurlijk is wat Berdjajew over het Russische denken en de Russische ziel, zo vol tegenstrijdigheden, schrijft van groot gewicht voor ieder die hierin belang stelt en – wie doet dat niet? Maar ik vraag me af: voor wie heeft Berdjajew geschreven: voor de kenners of voor de leken? Dit werk zonder noten en verwijzingen is stellig voor de laatsten bedoeld. Als ik nu als leek – en wie is hier geen leek? – dit boek lees, dan voel ik steeds, dat hier te veel kennis van Rusland verondersteld wordt bij de Hollandse intellectueel. Dadelijk in de eerste hoofdstukken worden we overweldigd door een grote rijkdom van gedachten, maar ook door een overvloed van namen, aanduidingen, waarderingen in zeer korte zinnen, die we niet kunnen plaatsen. Laterop wordt de tekening breder en de leek kan hem makkelijker volgen.

De vertaler heeft dit gevoeld en er verklarende aantekeningen aan toegevoegd. „Hij is er zich pijnlijk van bewust," dat hij wegens plaatsruimte, „onvolledig moest blijven." De lezer voelt dit met hem mee en had graag uitvoeriger en meer toelichting gehad.

Over de vertaling kan ik niet oordelen, maar 't wil me voorkomen, dat een Hollander sommige dingen toch anders zegt, b.v. „Slavjanofielen", de kerkvader Gregorii van Naziiantse schrijven wij gewoonlijk anders, en wij spreken toch zeker niet van een „existentionaal philosofie ' (205).

Doch een nieuw werk van Berdjajew – daar grijpen we naar en we mogen er ook wel enige moeite voor over hebben om het te verstaan.

W. L.

Vrijheid en gebondenheid in de wetenschap. Zesde interfacultaire leergang, academiejaar 1947/1948. J. B. Wolters Uitg. Mij, Groningen, 1948, f 2,75.

De Groningse Universiteit heeft er goed aan gedaan deze leergangen voort te zetten en deze door de uitgave in ruimer kring te verspreiden.

Natuurlijk komt in de éne wetenschap en bij de éne behandeling de vrijheid en de gebondenheid duidelijker uit dan bij de andere. Prof. Baerends laat ons b.v. helder de binding aan uitgangspunt en beginsel in de biologie zien. Tegenover lekenopvattingen over de gebondenheid van de onderzoeker aan het dogma is het opstel van Prof. Haitjema zeer verhelderend. Alle voordrachten – ik hoef ze niet met name te noemen – zijn ter lezing aanbevolen. 't Heeft me alleen bevreemd, dat Prof. Rochat

telkens van transcendentaal in plaats van transcendent spreekt. In het bijzonder wil ik de aandacht vestigen op een stuk, dat voor vele hoorders bij herlezing stellig nog zal winnen, nl. de fraaie en diepzinnige lezing van Prof. Plessner over: het spel der phantasie in het kader der kennis.

W. L.

K. SCHILDER, *Christus en Cultuur*. T. Wever, Franeker, 1948, 119 blz., geb. f 3,95.

Dit boekje is een tweede, herziene, druk van een opstel in 1932 verschenen. Gebaseerd op de ambtsgedachte en het mandaat, de cultuuropdracht, keert het zich tegen Kuypers gemene gratie.

Aan de ene kant is de toon populair, aan de andere kant overladen met theologische en wijsgerige toespelingen met talloos veel vreemde termen en woorden tussen aanhalingstekens of cursief gedrukt, hetgeen het lezen vermoeiend maakt. W. L.

K. J. POPMA, *Achtergrond der wijsbegeerte*. J. H. Kok N.V., Kampen, 1948, 32 blz., f 0,90.

Met deze rede heeft Prof. Popma het ambt van bijzonder hoogleraar in de Calvinistische wijsbegeerte te Groningen aanvaard.

De achtergrond der wijsbegeerte ziet hij als de geschiedenis der wijsbegeerte, dan als het verleden en ten slotte als oorsprong. De classicus, die hier aan het woord is, illustreert ons dit aan de Griekse oudheid om ons daarbij te laten zien, dat achter die geschiedenis, en achter dat verleden een diepere oorsprong ligt, nl. een „bovenwijsgeerige confessie". „Het opsporen van deze confessie, door een philologie ondernomen, die daardoor het wijsgeerig onderzoek den weg baant, is alleen mogelijk op grond van eigen belijdenis" (15).

De christelijke belijdenis van het geloof in het Woord Gods steunt niet op een philosopheren, noch op de leer der analogia entis, noch op de barthiaanse tijdstheorie, maar op de verbondsrelatie, waarin God zich en ons partij stelt. „Het zal daarom zaak zijn, het Boek des Verbonds recht te gebruiken ten bate van onze philosophische taak" (18). W. L.

L. BENDER O.P., *Het geweten*. 2e verm. druk, Paul Brand, Bussum, 1948, 144 blz.

Prof. Bender wil voor Katholieken en andersdenkenden een „eenvoudig" boekje geven over het geweten, want „de waarheid over eenvoudige dingen is eenvoudig en kan ook eenvoudig gezegd worden" (7). Toch is het vraagstuk van het geweten en wat daarmee samenhangt m.i. niet zó eenvoudig. Volgens schrijver is het geweten „het oordeel (uitspraak) van het praktisch verstand over de zedelijke waarde van eigen, concrete handelingen" (15). Op het weten, de kennis in dit oordeel valt alle nadruk. „Het geweten is een kennen, een oordeel over zedelijk goed en kwaad" (138 en 82). „Dat oordeel is de laatste toepassing van meer algemene kennis op de concrete gevallen" (38). Het inzicht is dus van uiterst belang,

hetgeen sterk uitkomt bij de behandeling van het ware en het valse of dwalend geweten. ,,Het geweten is de daad, het oordeel, de uitspraak van ons verstand, waardoor wij onze algemene kennis van goed en kwaad in betrekking brengen met, toepassen op ons concreet handelen" (17). Daarom is het geweten meer kennis, dan een aanklagen en wordt veel een gewetensuitspraak genoemd, dat m.i. met de typische gewetensuitspraak niet veel te maken heeft, maar een kwestieis van juist of foutief zedelijk oordeel. De schrijver meent, dat ,,mijn gedrag bepaald wordt door mijn geweten", terwijl m.i. dat gedrag voor het deel, dat zedelijk gedrag mag heten, en dit nog slechts gedeeltelijk, door mijn zedelijk inzicht bepaald wordt en het geweten slechts in enkele gevallen en dan voornamelijk achteraf spreekt.

Prof. Bender beseft terecht, dat men op dit gebied vooral met concrete voorbeelden werken moet, hetgeen hij dan ook in ruime mate doet. Daardoor is dit geschrift leerzaam ook voor hem, die zijn meningen niet altijd kan delen. W. L.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

St. Augustinus, *Preken voor het volk*, vertaald en ingeleid door Chr. Mohrmann (Serie: Monumenta christiana, I), Het Spectrum, Utrecht–Brussel 1948, 469 blz., geb. f 12,75.

H. de Vos, *Het Christelijk geloof*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1948, 262 blz., geb. f 8,90.

W. ten Boom, *Oud-Testamentische kernbegrippen*, U.M. Holland, Amsterdam 1948, 231 blz., geb. f 5,90.

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, *Het Evangelie van Marcus*, 2e dr., U.M. Holland, Amsterdam 1948, 328 blz., geb. f 6,90.

J. Loos, *De theologie van Kohlbrügge*, U.M. Holland, Amsterdam 1948, 185 blz., geb. f 4,90.

A. J. de Sopper, *Grenzen der openbaring*, U.M. Holland, Amsterdam 1948, 183 blz., geb. f 4,90.

Goro Mayeda, *Le Langage et l'Evangile*, Ed. Labor et Fides, Genève 1948, 173 p.

J. J. Mak, *Het Kerstfeest. Ontstaan en verbreiding. Viering in de Middeleeuwen*, M. Nijhoff, 's-Gravenhage 1948, 187 blz., ing. f 7,50.

A. F. L. van Dijk, *Onder de vijgeboom*, Boekencentrum, 's-Gravenhage z.j., 136 blz., geb. f 4,90.

L. H. K. Bleeker, *Hermeneutiek van het Oude Testament*, Erven F. Bohn, Haarlem 1948, 244 blz., geb. f 15,—.

J. Severijn, *Encyclopaedie der theologische wetenschap* en *Inleiding tot het theologisch denken*, Erven F. Bohn, Haarlem 1948, 103 en 86 blz., geb. f 13,—.

W. Carington, *Telepathie*, G. W. Breughel, Amsterdam z.j., 275 blz., geb. f 6,90.

M. A. Krop, *Brieven van en aan mijn Gereformeerde vriend*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1948, 111 blz., ing. f 2,25.

Studia Theologica, cura Ordinum Theol. Scandinavicorum edita, Vol. I, fasc. I–II, C. W. K. Gleerup, Lund 1947, 196 p.

Revue de Travaux sur le Nouveau Testament publiés à Uppsala et à Lund 1945–1948, C. W. K. Gleerup, Lund 1948, 98 p.

Paul Denis O.P., *La Révélation de la Grace dans saint Paul et dans saint Jean*, La Pensée catholique, Liège 1948, 76 p.

Paul Denis O.P., *Islam et Chrétienté*, La Pensée catholique, Liège 1948, 62 p.

Conjectanea Neotestamentica (XII), C. W. K. Gleerup, Lund 1948, 53 p.

F. C. Zwaal Jr, *De dwaalleer der zgn. „Jehovah-getuigen"*, De Graafschap, Aalten 1947, 31 blz.

A. Pos, *Het licht van Tambaram*, J. H. Kok, Kampen z.j., 40 blz., ing. f 0,60.

J. H. Bavinck, *Onze kerk Zendingskerk*, J. H. Kok, Kampen z.j., 56 blz., ing. f 0,60.

L. Goemaat, *Onder Javaanse vrouwen*, J. H. Kok, Kampen z.j., 40 blz., ing. f 0,60.

C. M. van Asch van Wijck, *Kerken uit vele landen*, De Graafschap, Aalten 1949, 165 blz.

J. J. Louet Feisser, G. C. van Niftrik, I. A. Diepenhorst en A. E. Loen, *De Christen-Academicus en de wetenschap*, W. ten Have, Amsterdam 1949, 112 blz., ing. f 3,75.

Hervormd Kerkelijk Vademecum 1949, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1949, 344 blz., ing. f 4,50.

H. J. H. M. Fortmann, *Geloof en Sacrament* (oratie), Dekker en Van de Vegt, Nijmegen 1949, 24 blz., ing. f 1,—.

A. F. N. Lekkerkerker, *De Reformatie in de crisis*, H. Veenman en Zonen, Wageningen 1949, 281 blz., ing. f 6,15, geb. f 7,90.

TIJDSCHRIFTEN

Vox Theologica, 19e jrg., nr 3, Febr. 1949.
N. v. d. Wall, Analyse van Erasmus' houding tegenover Luther. De studie aan theologische hogescholen in de V.S. van Amerika. M. Heerma van Voss, Twee Egyptische publicaties en „Het Heilige".

Kerk en Eredienst, 3e jrg., no 6, Dec. 1948
J. N. Bakhuizen van den Brink, Oplegging der handen tot het ambt. J. M. Gerritsen, Geref. liturgiek. J. Plooij, Inrichting van het kerkgebouw. W. J. Kooiman, Oec. congres en liturgie.

Theologie en Practijk, 9e jrg., no 1, Jan. 1949.
C. J. Bleeker, Het gesprek met de „ongelovige". C. W. Mönnich, Kroniek.
No 2, Febr. 1949. G. Hulsman, Het liberale Jezusbeeld. H. Faber, Kroniek.

Studia Catholica, 24e jrg., afl. 1, Jan. 1949.
A. P. J. Meijknecht, Het blinde mensdom. W. Schooneman O.P.,

Boethius' Consolatio Philosophiae. C. Konings C.M., Maria medeverlosseres en de leer van Paus Pius X in „Ad diem illum". B. Alfrink, De oude rollen uit de woestijn van Juda. J. C. Groot, Prot. theologie in Nederland.

Kerk en Muziek, 1e jrg., no 8, Jan. 1949.

Ina Lohr, Psalmen uit Wittenberg, Straatsburg en Genève. Leo Mens, J. A. de Zwaan. H. L. Oussoren, Kerkkoor in de practijk. J. Zwart Jr, Calvijn en Bourgeois.

No 9, Febr. 1949. G. J. Hoenderdaal, Calvijn en de kerkmuziek. O. Söhngen, Kerkmuzikale vernieuwing in Duitsland. L. Mens, J. A. de Zwaan. H. L. Oussoren, Kerkkoor in de practijk (III).

No 10, Mrt 1949. W. Mudde, De gemeente en de kerkmuziek. O. Söhngen, Kerkmuzikale vernieuwing in Duitsland (IV). A. J. Allan, Kerkmuziek rondom en in de laatste schans. H. L. Oussoren, Het kerkkoor in de practijk (IV).

Theologische Zeitschrift (Basel), 5. Jhrg., Heft 1, Jan./Febr. 1949.

P. Katz, Das Problem des Urtextes der Septuaginta. H. Jonas, Die origenistische Spekulation und die Mystik. M. Schmidt, Der Ort der Trinitätslehre bei Emil Brunner. B. Alfrink u. P. Katz, Zur Aussprache von שמא für יהוה.

The Harvard Theological Review, Vol. XLI, nr. 3, July 1948.

Ch. Edson, Cults of Thessalonica (Macedonia III). R. Stevenson, Watts in America. C. Bonner and A. D. Nock, Neotera.

No 4, 1948. H. J. Rose, Keres and Lemures. W. L. Knox, The „Divine Hero" Christology in the N.T. F. E. Ellis, The Abbé Lamennais on Freedom. R. M. Grant, Pliny and the Christians.

Religion och Kultur, Årg. 19, 3./4. Häftet, Nov. 1948.

J. Bojer, Hvorfor leser vi böker? H. Alm, Kärleken som religion. S. Holm, Vilhelm Grønbech. N. Fredriksson, År det sant?

Wending, 3e jrg, no 10, Dec. 1948.

A. Norman Jeffares, Graham Greene. C. J. Dippel, Historisch materialisme. Eb. Müller, Rel. twijfel in de arbeiderswereld. H. A. Gerritsen, Vincents voorbereiding. H. L. Oussoren, Ned. muziekleven in het heden. H. v. d. Linde, De R.K. Kerk en de Assemblée te Amsterdam.

No 11, Jan. 1949. C. L. Patijn, Intern. problemen bij de jaarwisseling. S. C. Graaf van Randwijck, Geestelijke oordeelvorming en het Indonesische vraagstuk. C. J. Dippel, Pastorale pantersprong. J. G. Bornhoff, Over de goddeloze heldhaftigheid. N. Berkhof, Indrukken uit Berlijn.

No 12, Febr. 1949. W. Banning, Wetenschapsmens en Politiek. H. de Vos, Een zonderlinge situatietekening (Pos). A. J. de Leeuw-Aalbers, Problemen op het gebied der geestelijke hygiëne. P. v. d. Hoeven, Over de troost die de natuur geeft. C. Aalders, Parochie-vorming in de grote stad.

Irénikon, Tome XXI, 4me trimestre, 1948.

Y. M.-J. Congar O.P., Pourquoi le peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer? D. Th. Strotmann, Le Christ et le Temps. D. C. Lialine, The Ecumenical Review.

Vigiliae Christianae, Vol. III, no 1, Jan. 1949.
W. C. van Unnik, De la règle *Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν* dans l'histoire du canon. G. E. McCracken, Critical notes to Arnobius' Adversus Nationes. Chr. Mohrmann, A propos de Irenaeus, Adv. haeres. 3, 3, 1. A. D. Nock, Two notes.

Erasmus, Speculum scientiarum, Vol. II, no 7–8, 15 Jan. 1949.
Boekbesprekingen op het gebied van religie, philosophie, psychologie, philologie, litteratuur, archeologie, geschiedenis, kunstgeschiedenis, canoniek recht, economie, sociologie.

Kerkedienst, 14e jrg., no 3, Nov. 1948
J. C. Roose, Het gesprek vóór het huwelijk. P. J. F. Dupuis, De practische aanpak van de sexuele voorlichting door predikanten. A. C. Schuurman, Practische toepassing van Psalmen en Gezangen in de eredienst. C. P. v. A., Kerkdienst achter het ijzeren gordijn. S. Visser, De elementen van de eredienst.
No 4, Febr. 1949. Berkelbach v. d. Sprenkel, Het gebed. H. J. Drost, Het persoonlijk gebed. E. A. A. de Vreede, Het gebed in de eredienst. G. Bos, Wat is een leider en hoe kan hij worden geleid? S. Visser, De elementen van de eredienst. F. J. Pop, Kroniek.

De Heerbaan, Algemeen Zendingstijdschrift. 1e jrg., no 11, Nov. 1948
J. H. Bavinck, Liturgische vormgeving op het Zendingsveld. C. W. Th. van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, De Int. Zendingsraad, 25 jaren. K. J. Brouwer, Perspectieven van de Zendingsarbeid in Indonesië. P. Middelhoop, Dodenritueel op Timor.
No 12, Dec. 1948. J. Blauw, Feest? Th. B. W. G. Gramberg, Het christelijk feest. H. J. Teutscher, Feesten der Kerk. A. Th. van Leeuwen, Het raadsel van de Islam.
2e jrg., no 1, Jan. 1949. J. H. Bavinck, Zendingsbegrip en zendingswerkelijkheid. H. Th. Fischer, Huwelijksrecht der christenen in Indonesië. D. C. Mulder, India (I). J. C. Hoekendijk, Kroniek.
No 2, Febr. 1949. F. J. Fokkema, Zending, geloofs- en gebedsgemeenschap. D. C. Mulder, De kerk in India en Pakistan. J. C. Hoekendijk, Kroniek.

DE BETEKENIS VAN HET SUBSTANTIEF אלהים IN DE JURIDISCHE TEKSTEN VAN HET OUDE TESTAMENT

DOOR

H. A. Brongers

Weerselo

De bedoeling van dit artikel is aannemelijk te maken dat, overal waar in de juridische teksten van het O.T. het substantief אלהים voorkomt, dit een aanduiding is van Jhwh, de Verbondsgod, *verus Deus*, uitgezonderd natuurlijk in die plaatsen, waar אלהים blijkens het verband duidelijk voor het begrip „vreemde goden" staat.

De volgende plaatsen komen voor ons onderzoek in aanmerking: Ex. XXI 5, 6; XXII 6 vv; XXII 27; Lev. XXIV 15, terwijl ook de plaatsen 1 Sam. II 25 en de Pss LVIII en LXXXII in de bespreking betrokken zullen worden.

De eerste tekst, die onze aandacht vraagt, komt voor in de wet op de vrijlating van Hebreeuwse slaven in Ex. XXI.

Ex. XXI 5, 6.

> Maar wanneer de slaaf uitdrukkelijk verklaren zal: ik heb mijn heer, mijn vrouw en mijn kinderen lief, ik wil niet als vrij man heengaan, dan zal zijn heer hem tot האלהים brengen en hij zal hem naar de deur of naar de deurpost brengen en de heer zal met een priem zijn oor doorboren en hij zal hem altijd dienstbaar zijn.

Het tweemaal voorkomen van והגישו is vreemd. Het vermoeden ligt voor de hand dat we hier te doen hebben met twee bepalingen, die elk tot een ander tijdperk behoren en hier zo goed mogelijk tot een eenheid vervlochten zijn. De redactie van de eerste, die we met David [1]) tot de oudste willen rekenen, zal geluid hebben:

> ...Dan zal zijn meester hem tot האלהים brengen en hij zal hem altijd dienstbaar zijn.

De redactie van de tweede, die we in ongeveer dezelfde bewoordingen ook in Deut. XV 17 tegenkomen en die we dan ook gaarne

[1]) M. David, *The manumission of slaves under Zedekiah*, OTS V, 1948, p. 66.

tot de tijd van de Deuteronomist zouden willen rekenen, zal dan geweest zijn:

> ...Dan zal zijn heer hem naar de deur of naar de deurpost brengen en de heer zal met een priem zijn oor doorboren en hij zal hem altijd dienstbaar zijn.

Het verschijnsel om aan oude bepalingen nieuwe toe te voegen en ze redactioneel zo goed mogelijk tot een eenheid te verbinden is in oud-oosterse wetscorpora niet ongewoon.

Men heeft het geval echter ook op een andere wijze willen verklaren. Zo Eichrodt [1]), die vermoedt dat de Deuteronomist een hss voor zich heeft gehad, waarin alleen de tweede versie voorkwam. Steuernagel [2]) e.a. menen daarentegen, dat hij de eerste versie bewust geëlimineerd heeft, hetzij om de veelheid der cultusplaatsen te desavoueren, hetzij omdat men gewoon was אלהים te interpreteren als תרפים. Maar hiermede komen we reeds tot de exegese. Met Jepsen en Menes, reeds bij David [3]) geciteerd, zijn we van mening dat hier in Ex. XXI de eerste versie de oorspronkelijke is.

Het substantief אלהים pleegt op deze plaats op drieërlei wijze geïnterpreteerd te worden: *a.* als תרפים (= huisgoden), *b.* als menselijke rechters; *c.* de Verbondsgod Jhwh.

De eerste opvatting wordt verdedigd door Baentsch [4]), Beer [5]), Eerdmans [6]) e.a. Zij werd reeds in 1911 door Weiss bestreden, die er op wees dat uit geen enkele plaats in het O.T. afgeleid kan worden dat de beelden van deze Penaten bij de deur opgesteld plachten te worden. Men vraagt zich ook af waarom de wetgever, als hij hier inderdaad deze huisgoden op het oog had, het woord maar niet dadelijk heeft genoemd. Het lijkt echter niet waarschijnlijk dat hij deze *t^e^rafim*, die immers illegitiem waren (Ri. XVII 5, XVIII 20; 2 Kon. XXIII 24, Zach. X 2) en als objecten van volksdevotie slechts werden geduld, een plaats in het rechtsleven zou hebben waardig gekeurd. Bij de bespreking van Ex. XXII 6 vv. komen we op dit punt nog terug.

b. De tweede opvatting (אלהים = menselijke rechters) wordt

---

[1]) W. Eichrodt, *Die Quellen der Genesis von neuem untersucht*, 1916, S. 107.
[2]) C. Steuernagel, *Deuteronomium und das Buch Josua*, 1923, S. 110.
[3]) *o.c.*, p. 67.
[4]) B. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*. 1903, S. 192.
[5]) G. Beer, *Exodus*, HAT, 1939, S. 108.
[6]) B. D. Eerdmans, *Alttest. Studien III*, 1910, S. 128.

vooral door Joodse geleerden verdedigd en wel om redenen die voor de hand liggen. Ook deze opvatting lijdt echter weer aan het euvel van innerlijke onwaarschijnlijkheid, daar ook hier niet is in te zien waarom de wetgever geen gebruik zou hebben gemaakt van de woorden, die hem voor de indicatie „rechter" ter beschikking stonden (שפט, קצין, דין). Elke wetgever streeft immers naar de grootst mogelijke duidelijkheid.

c. Dicht in de buurt van de opvatting אלהים = Jhwh komen Dillmann, [1]) Böhl [2]) en David, [3]) wanneer zij אלהים interpreteren hetzij als godheid, hetzij als heiligdom. Bij deze derde mogelijkheid zou ik mij willen aansluiten en ze als volgt willen adstrueren.

De eigenaar van de slaaf gaat met hem naar *hāᵓᵉlohīm*, i.c. de priesterschap van het Jhwh-heiligdom, waar de slaaf plechtig voor Jhwh verklaart, dat hij er de voorkeur aan geeft in het huis van zijn meester te blijven. [4]) De priester neemt van deze verklaring in de letterlijke zin van het woord acte, door ze in een register in te schrijven. Een afschrift van de verklaring wordt aan de eigenaar van de slaaf ter hand gesteld, opdat niemand hem later het in dienst hebben van deze slaaf kan betwisten. Het is wel zeker dat de rol, die het heiligdom ook in Israël op juridisch en administratief gebied heeft gespeeld, veel groter is geweest dan gewoonlijk wordt aangenomen, ondanks het feit, dat er hier en daar in het O.T. duidelijke aanwijzingen zijn, dat dit inderdaad het geval is geweest.[5]) We noemen in dit verband de wet op de melaatsheid in Lev. XIII en XIV. [6]) Het is toch wel waarschijnlijk, dat een van melaatsheid genezen verklaarde Israëliet niet zo maar door de priester naar huis zal zijn gezonden. Zijn geval zal nauwkeurig zijn geregistreerd en de priester zal hem een schriftelijke gezondheidsverklaring hebben verstrekt. Zo kan ook m.i. de sociaal-medische betekenis van het heiligdom niet hoog genoeg worden aangeslagen.

Dat rechterlijke beslissingen ook in het heiligdom gedeponeerd plachten te worden, valt gemakkelijk af te leiden uit 1 Sam. X 25,

---

[1]) A. Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, 1897, S. 250.

[2]) F. M. Th. Böhl, *Exodus*, 1928, p. 153.

[3]) *o.c.*, p. 67.

[4]) Voor de gelijkstelling: verschijnen voor de priester = verschijnen voor Jhwh verg. men Deut. XIX 17.

[5]) Belangrijk zijn de opmerkingen in dit verband van H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, p. 199 seq.

[6]) Vgl. voor deze wet: W. H. Gispen, *De Levietische Wet op de melaatschheid*, 1945.

waar gezegd wordt dat Samuel de משפט van het koningschap geschreven heeft en voor Jhwh heeft neergelegd.

Het is natuurlijk niet aan te nemen, dat alle rechterlijke beslissingen, dus ook die, welke b.v. door de oudsten in de poort genomen waren, in het heiligdom geregistreerd geworden zijn. [1]) Ze zullen beperkt zijn gebleven tot die, welke door de Levietische priesters zelf genomen waren en dus in het bijzonder op het sacrale recht betrekking hadden. Dat tot dat sacrale recht ook de vrijlating van slaven behoorde is in het gehele antieke Oosten eenvoudig vanzelfsprekend en Israël maakt hier dan ook geen uitzondering. [2])

Te beantwoorden blijft nog de vraag of Deuteronomium, dat de eigenaar van de slaaf niet meer naar het heiligdom laat gaan, maar met een ceremonie in het eigen huis genoegen neemt, misschien bedoeld heeft aan de vrijlating van slaven zijn sacraal karakter te ontnemen. De algemene strekking van het boek is voor deze onderstelling echter niet gunstig. Waarschijnlijker is daarom dat we hier een geval voor ons hebben, analoog aan dat wat ook in andere bepalingen van de Codex wordt ondersteld, nl. dat het in de practijk eenvoudig niet mogelijk was om de mensen voor al deze dingen naar de Tempel in Jeruzalem te laten gaan, zodat de wetgever wel gedwongen was om allerlei plechtigheden en gebruiken, die hij liever in het heiligdom gevierd zou zien, naar het woonhuis te verleggen. [3]) Daarmede wil de oude bepaling niet buiten werking gesteld zijn, want voor Jeruzalem en naaste omgeving kan zij wel degelijk in acht genomen worden. De nieuwe bepaling heeft slechts ten doel diegenen te gerieven voor wie „de plaats, die Jhwh verkiezen zal om aldaar Zijn naam te doen wonen, te ver zal zijn''. Op deze wijze laat het feit van het naast elkaar voorkomen van twee geheel verschillend geredigeerde bepalingen, die toch op dezelfde materie betrekking hebben, zich zonder moeite verklaren.

Ex. XXII.

6 Wanneer iemand aan zijn naaste geld of goed te bewaren geeft en het wordt uit diens huis gestolen, dan zal de dief, als hij gevonden wordt, het dubbel teruggeven.

---

[1]) Voor deze oudsten-rechtpraak verg. men L. Köhler, *Die hebräische Rechtsgemeinde*, 1931 en voor de gehele materie A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934.

[2]) Vgl. W. B. Kristensen, *Verzamelde Bijdragen*, 1947, blz. 201 vv.

[3]) Instructief zijn hier de bepalingen over het slachten van vee, Deut. XII 21 vv. en de tienden, Deut. XIV 24.

7 Als de dief niet gevonden wordt, zal de heer des huizes treden tot האלהים (opdat zekerheid verkregen worde) dat hij zijn hand niet naar de have van zijn naaste uitgestrekt heeft.
8 In alle geschil over een rund, ezel, schaap, kledingstuk of wat iemand ook verloren heeft en waarvan hij zegt: dit is het, – zal beider zaak voor האלהים komen. Die אלהים in het ongelijk stelt, zal het dubbel aan zijn naaste vergoeden.

Enkele textcritische opmerkingen. Samaritanus leest in vers 8 voor האלהים, יהוה en plaatst voor het tweede אלהים het artikel. LXX leest האלהים als een singularis (ϑεος).

De inhoud van de eerste bepaling (vss 6, 7) spreekt voor zich zelf. De tweede (vs 8) onderstelt het geval, dat iemand iets verloren heeft en dat later aantreft in het huis van een ander. De rechtmatige eigenaar eist het van de tegenwoordige bezitter op, maar deze bestrijdt diens eigendomsrecht en nu moet de zaak door een derde worden uitgemaakt.

Evenals dit reeds bij Ex. XXI 6 het geval was, zijn ook voor deze pericoop drie interpretaties voorgesteld: *a.* אלהים = huisgoden *b.* א׳ = rechters, *c.* א׳ = Jhwh.

Voor de eerste opvatting is ten onzent Eerdmans in het krijt getreden: „hier sind offenbar die Hausgötter gemeint. Diese können entscheiden, denn das Haus und was in dies gehört, sind ihr Gebiet".[1]) Het moet echter aan twijfel onderhevig worden geacht of in gevallen als deze van de huisgoden de gewenste objectiviteit verwacht kon worden. De huisgod is aan het huis gebonden. Het is in de allereerste plaats zijn taak op de belangen van de heer des huizes zelf bedacht te zijn. Men behoeft slechts de mogelijkheid te onderstellen dat de huisgod in een voor hem ongunstige zin beslissen zou om te begrijpen dat hem dan in dit huis geen lang verblijf beschoren zou zijn. Beer, [2]) die Eerdmans gevolgd is, verwijst naar CH 126, wáar eveneens bepaald zou zijn dat men zich in een geval als dit tot de goden behoorde te wenden. In de eerste plaats wordt in deze paragraaf echter het enkelvoud gebruikt (ina maḫār ilīm) en in de tweede plaats ziet Beer over het hoofd, dat met deze god niet de huisgod, maar de officiële en legitieme god wordt bedoeld.

---

[1]) *o.c.*, p. 128.
[2]) *o.c.*, p. 114.

Overigens geldt ook hier weer het bezwaar, dat reeds bij de bespreking van Ex. XXI 5 vv. werd genoemd, dat het nauwelijks aannemelijk is te achten dat de wetgever aan deze huisgoden een functie in de jurisdictie zou hebben waardig gekeurd.

b. De interpretatie אי = rechters, hoewel herhaaldelijk verdedigd, moet eveneens worden afgewezen. En wel om de eenvoudige reden, dat hier aan menselijke rechters een geval zou worden voorgelegd, waarin door hen geen beslissing genomen kon worden, omdat het „ja" van de ene partij ogenschijnlijk dezelfde kracht had als het „neen" van de ander. Een hogere, meer dan menselijke instantie kon in zulk een geval slechts uitkomst brengen. We hebben hier enige gevallen voor ons, die voor de gewone rechter te moeilijk werden geacht en daarom ter beoordeling aan de Levietische priesters behoorden te worden overgedragen (Ex. XVIII 19). Daarmede komen we tot de derde mogelijkheid.

c. Een onbevooroordeelde beschouwing van deze beide bepalingen kan moeilijk tot een andere conclusie leiden, dan dat hier aan Jhwh zelf wordt geappelleerd. In de eerste wordt van de heer des huizes een zuiveringseed geëist. Dat kan in deze officiële Codex moeilijk een andere zijn dan die bij Jhwh. In vs 10, waar van een soortgelijk geval als in vs 7 sprake is, wordt die eed bij Jhwh dan ook uitdrukkelijk genoemd. [1]) In beide verzen wordt gesproken over het uitstrekken van de hand naar de eigendom van de naaste en in beide gevallen moet de eed voor Jhwh beslissen of dit al of niet het geval is geweest. Het נקרב אל־האי in vs 7 is eenvoudig synoniem met שבעת יהוה תהיה בין שניהם in vs 10.

In het tweede geval (betwisting van iemands eigendomsrecht) werd destijds reeds door Holzinger de juiste weg gewezen. [2]) Hier kon de beslissing slechts door een godsoordeel, een ordaal, verkregen worden. Op welke wijze dit geschieden moest, wordt hier in het midden gelaten. Num. V 11 vv bewijst echter, dat men het ordaal in Israël wel degelijk heeft gekend.

Dat in deze bepalingen inderdaad aan een bezoek aan het heiligdom moet worden gedacht, wordt nog eens ten overvloede bewezen door de uitdrukking בוא עד האלהים, die vrijwel woordelijk reeds in Ex. XVIII 19 voorkomt, waar het buiten enige twijfel is dat met האלהים Jhwh wordt bedoeld. De uitdrukking נקרב אל־האלהים komt ook voor in 1 Sam. XIV 36, waar het al evenmin aan twijfel

---

1) Deze reinigingseed wordt ook ondersteld in Lev. VI 1 vv.; 1 Kon. VIII 31.
2) H. Holzinger, *Exodus*, 1900, S. 89.

onderhevig is dat de priester Jhwh zelf wil gaan raadplegen. Alleen was het hier niet nodig naar het heiligdom te gaan, daar hij het middel om de godsspraak te verkrijgen (de uriem en de tummiem) in zijn borsttas bij de hand had.

Ex. XXII.

27 אלהים zult gij niet vloeken en de overheidspersoon in uw volk zult gij niet verwensen.

Over dit artikel kunnen we kort zijn. אלהים kan hier m.i. moeilijk iets anders dan Jhwh betekenen. Vgl. Prov. XXIV 21: mijn zoon, vrees Jhwh en de koning. Op zichzelf zou de mogelijkheid niet uitgesloten zijn dat אלהים hier rechters zou betekenen, wat dan ook meer dan eens is betoogd. Het tweede lid van de bepaling bevat echter een singularis (nasī᾽) en het parallelismus membrorum verlangt in het eerste lid hetzelfde. De derde mogelijkheid, dat hier met א׳ de huisgod bedoeld zou zijn, moet om redenen, die al eerder uiteengezet werden, bij voorbaat worden afgewezen.

Lev. XXIV.

15 En tot de zonen Israëls zult gij spreken: een ieder die zijn god vloekt, zal zijn zonde dragen; maar die
16 de naam van Jhwh lastert, zal zekerlijk gedood worden. De gehele gemeente zal hem stenigen. Zowel vreemdeling als ingeborene zal ter dood gebracht worden als hij de Naam gelasterd zal hebben.

Dit is de gebruikelijke vertaling van deze pericoop, waarin dus twee mogelijkheden ondersteld worden, nl. het vloeken van iedere willekeurige god enerzijds en het lasteren van de Naam van Jhwh anderzijds. אלהיו en Jhwh worden hier dus niet ident geacht. De exegese wijst er dan vervolgens op dat de aard van de straf op de eerst gesignaleerde zonde in dit wetscorpus in het vage wordt gelaten, terwijl die van de tweede nauwkeurig wordt geformuleerd. [1])

Ik wil nu trachten aan te tonen dat dit artikel in zijn geheel betrekking heeft op het vloeken en lasteren van Jhwh. Allereerst zal aannemelijk gemaakt moeten worden dat אלהיו staat voor Jhwh.

---

[1]) Zo nog onlangs B. D. Eerdmans, *The Religion of Israel*, 1947, p. 85 seq.: „The latter expression (Sc. נשא חטאו) means that he will have to bear the consequences, no definite kind of punishment being prescribed. The meaning was that his Elohim would punish him in some way by sickness or misfortune, the case being a private affair between him and his god."

De plaatsen waar Jhwh in combinatie met אלהי, verbonden met het *pronomen possessivum* voorkomt, zijn talrijk, niet het minst juist in het boek Leviticus, waaruit ik allereerst enkele voorbeelden onder de aandacht brengen wil.

Lev. IV.

22 Wanneer een נשיא zondigt en bij ongeluk iets tegen de geboden van Jhwh zijn God doet, wat niet gedaan behoort te worden en dus schuldig wordt, dan...

Men zal misschien opmerken, dat dit geen zuivere parallel is, daar hier niet, zoals in XXIV 15 אלהיו aan Jhwh voorafgaat. Daarom moge verder naar XXI 6 verwezen worden, waar dit wel het geval is. Lev. XXI geeft verschillende voorschriften aan de priesters. Van hen wordt in vs 6 vv. gezegd:

6 Heilig zullen zij zijn aan hun God. Zij zullen de Naam van hun God niet ontwijden, omdat zij de vuuroffers van Jhwh, het brood van hun God, opdragen.
7 Een vrouw van ontucht en een ontwijde zullen zij niet huwen, noch ene die door haar man verstoten is, want hij is heilig aan zijn God.
12 Het heiligdom zal hij niet verlaten, opdat hij het heiligdom van zijn God niet ontwijde, want de wijding der zalfolie van zijn God is op hem. Ik ben Jhwh.

De verzen 17 en 21 zijn blijkbaar twee redacties van hetzelfde gebod.

17 Spreek tot Aäron: niemand uit uwe nakomelingen, naar hun geslachten, aan wie een lichaamsgebrek zal zijn, zal naderen om het brood van zijn God op te dragen.
21 Niemand uit het geslacht van Aäron, de priester, die een lichaamsgebrek heeft, zal naderen om de vuuroffers van Jhwh te offeren. Hij heeft een lichaamsgebrek. Hij zal niet toetreden om het brood van zijn God te offeren.

Num. VI geeft de wet op het nazireeërschap.

7 Zelfs aan zijn vader, moeder, broeder of zuster zal hij zich niet verontreinigen als zij gestorven zijn, want de wijding, het *nazir*-zijn van zijn God is op zijn hoofd.
8 Zolang zijn *nazir*-zijn duurt, is hij heilig aan Jhwh.

In al deze plaatsen is het duidelijk, dat אלהיו = Jhwh. Vgl. nog Ex. XXXII 11; Num. XXV 13; Deut. XVII 19, XVIII 7; Jes. XXVIII 26.

Wat nu de uitdrukking נשא חטאו (Lev. XXIV 15*b*), betreft, deze blijkt bij nader onderzoek veel minder vaag te zijn dan Eerdmans suggereert.

Lev. XX regelt de materie van de bloedschande.

17 Wanneer iemand met zijn zuster trouwt, met de dochter van zijn vader of van zijn moeder..., dan zullen zij ten aanschouwe van hun volksgenoten *uitgeroeid* worden. Hij heeft de schaamte van zijn zuster ontbloot; hij zal zijn schuld dragen (עונו ישא).

20 Een man, die gemeenschap met zijn tante heeft, heeft de schaamte van zijn oom ontbloot; zij zullen hun zonde dragen (חטאם ישאו): *zij zullen kinderloos sterven.*

In Lev. VII wordt gesproken over het eten van offervlees, dat overgebleven is.

18 Mocht op de derde dag van het vlees van zijn dankoffer iets gegeten worden, dan komt dit hem, die het gebracht heeft, niet ten goede; het wordt hem niet toegerekend; het is iets bedorvens en ieder, die er van eet, zal zijn schuld dragen (עונה תשא).

Ogenschijnlijk wordt hier de aard van de straf in het midden gelaten. Maar dezelfde bepaling komt ook Lev. XIX 8 voor en hier wordt uitdrukkelijk gezegd dat „zijn schuld dragen" betekent, dat die mens uit zijn volk zal worden uitgeroeid.

Lev. XXII 8 vv. verbiedt de priesters vlees te eten van dieren, die hun natuurlijke dood gestorven of verscheurd zijn.

9 Zij (sc. de priesters) zullen hun plichten jegens Mij waarnemen en in deze geen zonde op zich laden (ישאו חטא), want zij zullen *sterven,* wanneer zij het ontwijden.

Num. IX 13 spreekt over de verplichting om het pascha te vieren.

Maar een ieder, die (cultisch) rein en niet op een verre reis is en nalaat het pascha te vieren, die zal *uitgeroeid* worden uit zijn volk, omdat hij Jhwh's gave niet op de bepaalde tijd gebracht heeft. Die man zal zijn zonde dragen (חטאו ישא.)

Deze voorbeelden mogen voldoende zijn om te laten zien dat met de uitdrukking נשא חטאי of נשא עונו wel degelijk een concrete straf bedoeld kan zijn. Uitgeroeid worden uit het midden des volks moet toch wel betekenen *la mort sans phrase* of de verbanning, wat voor het antieke denken op hetzelfde neerkomt. In onze plaats is zeer concreet aan de dood door steniging gedacht. [1])

Terugkerende tot Lev. XXIV 15 wil het mij voorkomen, dat נשא חטאו hier dezelfde betekenis als in de geciteerde plaatsen heeft. Het is één gebod, dat in zijn geheel betrekking heeft op Jhwh. De *waw* van ונקב is de *waw explicativum* en heeft de waarde van een dubbele punt. [2]) Ik stel daarom voor het vers als volgt te lezen:

> En tot de zonen Israëls zult gij spreken: een ieder, die zijn God vloekt, zal zijn zonde dragen: die de Naam van Jhwh lastert, zal zekerlijk gedood worden, de gehele Gemeente zal hem stenigen. Zowel vreemdeling als ingeborene zal ter dood gebracht worden, als hij de Naam gelasterd zal hebben. [3])

De situatie, waaruit deze wetsbepaling geboren is, geeft voor het verstaan geen bijzondere moeilijkheden. Het geval had zich voorgedaan dat een halfbloed, een bastaard, de zoon van een Israëlietische moeder en een Egyptische vader, de Naam van de God van Israël verwenst had, door de heilige naam in een vloek te gebruiken. Dat was een delict, dat in deze vorm nog niet was voorgekomen en waarop door de Wet dus nog geen straf was bepaald. In dit stadium van Israels geschiedenis is alles nog in ontwikkeling en beweging en men ziet zich elke dag weer voor nieuwe situaties geplaatst. [4]) Een aparte Godsspraak is dus vereist om zekerheid te krijgen hoe in dit bijzondere geval gehandeld moet worden. De openbaring wordt gegeven en het blijkt dat in gevallen als deze tegen bastaarden dezelfde maatregelen genomen moeten worden als tegen volbloed-

---

[1]) De enige plaatsen, waar נשא עונו niet nader gedefinieerd wordt, zijn Lev. XVI 16 en Num. V 31. Een oppervlakkige beschouwing van deze plaatsen is echter reeds voldoende om in te zien, dat ook hier niet anders dan aan de doodstraf gedacht kan zijn. In geen geval is het de bedoeling de aard van de straf in het onzekere te laten.

[2]) Vgl. voor deze figuur ook 2 Sam. XIV 5, waar de waw aan het begin van וימת eveneens de waarde van een dubbele punt heeft: ik ben een weduwvrouw: mijn man is gestorven.

[3]) Nadat ik reeds zelfstandig tot deze vertaling gekomen was, verheugde het mij ze achteraf in James Moffat's vertaling van het O.T. bevestigd te vinden: „Anyone who curses his God must pay the penalty for his sin. Anyone who blasphemes the Eternal must be put to death." De vertaling laat geen twijfel over dat „God" en „the Eternal" hier door Moffatt als synoniemen worden beschouwd.

[4]) Vgl. Num. XV 34 vv.

Israëlieten. Ook zij moeten buiten de legerplaats gevoerd worden en door de gehele Gemeente worden gestenigd.

De onderstelling, die aan dit nieuwe stuk wetgeving ten grondslag ligt, is natuurlijk geen andere dan dat ook deze Israëlieten van gemengden bloede alleen Jhwh als hun god vereerden. Het lijkt niet waarschijnlijk dat deze *gerîm* nog gelegenheid gehad zullen hebben hier hun eigen goden te blijven dienen, gesteld al dat ze dit zouden hebben gewild. Nog minder waarschijnlijk is het dat deze Wet zich aan het beledigen van zo'n buitenlandse god iets gelegen zou hebben laten liggen. Het spreekt vanzelf dat deze Wet alleen op het handhaven van de eer van Jhwh is bedacht. De nieuwe bepaling heeft alleen ten doel uitdrukkelijk vast te leggen dat vreemdelingen onder precies dezelfde straffen vallen als de Israëlieten van zuiveren bloede, wanneer zij zich in het verkeer met Jhwh komen te ontgaan.

Hoewel 1 Sam. II 25 moeilijk tot het Corpus Juridicum van het O.T. gerekend kan worden, leek het toch gewenst deze plaats in de bespreking te betrekken in verband met het feit dat hij, naast de Psalmen LVIII en LXXXII, steeds weer opnieuw steun verlenen moet aan de opvatting dat in de door ons besproken plaatsen met אלהים menselijke rechters worden bedoeld. Het wil mij voorkomen dat dit zomin als daar ook hier het geval is, daar de contekst zich nadrukkelijk tegen deze opvatting verzet. Het misverstand zal in de hand gewerkt zijn door het feit dat in de woordenboeken als betekenis van de stam פלל oordelen, scheidsrechter zijn wordt opgegeven, een vertaling die door P. A. H. de Boer in zijn *De Voorbede in het Oude Testament*, m.i. terecht, met kracht wordt bestreden. [1])

Afgezien van de interpretatie-mogelijkheid אלהים = menselijke rechters, kan in het algemeen opgemerkt worden dat de discussie over de zin van dit veelomstreden vers steeds door de controverse cultische of juridische interpretatie beheerst is geweest.

De laatste werd voorgestaan door Nowack [2]), Budde [3]), en ten onzent door De Groot [4]). De jongste verdediger is de Zweed Johansson [5]), die van onze plaats de volgende vertaling geeft:

---

[1]) Leiden, 1943.

[2]) W. Nowack, *Die Bücher Samuelis*, 1902, z. St.

[3]) K. Budde, *Die Bücher Samuel*, 1902, z. St.

[4]) J. de Groot, *1 Samuel*, 1934, t.p.

[5]) N. Johansson, *Parakletoi. Vorstellung von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in den alttestamentischen Religion im Spätjudentum und Urchristentum*, 1940.

> Wenn ein Mensch wider einen andern sündigt, kann Gott die Sache entschieden; wenn aber ein Mensch wider JHWH sündigt, wer kann da als Schiedsrichter auftreten?

De cultische opvatting werd reeds in 1896 door Schultz verdedigd. [1]) Zijn vertaling luidt:

> Wenn ein Mann gegen einen andern sündigt, so kann man für ihn zu Gott beten. Wenn er aber gegen Gott sündigt, wer soll für ihn beten?

Deze cultische opvatting werd door De Boer, in zijn reeds eerder genoemd boek, zij het dan op andere gronden en met een niet onbelangrijke wijziging, in de jongste tijd weer opgenomen. Op blz. 128 vv. wijst hij er terecht op, dat פלל de betekenis kan hebben van een verzoeningsdaad verrichten en dan de zin kan krijgen van כפר. Op het voetspoor van Eerdmans [2]) ziet hij echter als bewerker van deze verzoening de genius, de schutsgod van de mens. אלהים is hier een van de lagere hemelse wezens, die in voorkomende gevallen ten behoeve van de mens bij Jhwh kunnen interveniëren. Van deze bemiddelende hemelse wezens ziet De Boer ook in de plaatsen Job IV 18, XV 15, XVI 19 vv, XIX 25 vv, XXXIII 23 vv.; Jes. XLIII 27; 1 Sam. XXVIII; Lev. XIX 31 melding gemaakt (p. 109). Hoewel de drie laatstgenoemde plaatsen voor deze opvatting in het geheel niet dwingend zijn en de plaatsen in het boek Job ook voor een heel andere interpretatie ruimte laten, is het inderdaad waar dat b.v. aan de hand van Zach. I 12 en III 1 vv. aannemelijk kan worden gemaakt dat deze bemiddelende goddelijke wezens in het volksgeloof een plaats hebben gehad, al worden ze dan ook nergens אלהים genoemd. Belangrijker lijkt mij echter dat het bestaan van zulk een persoonlijke beschermgeest en voorspreker in onze tekst in het geheel niet in het gezichtsveld komt. Indien ergens, dan is het hier nodig de contekst scherp in het oog te vatten. De middelaars bij uitnemendheid zijn de priesters. Zij bewerken voor de overtreder verzoening bij God. Terecht moet dan ook met LXX וּפִלְלוּ in plaats van וּפִלְלוֹ gelezen worden, zodat de vertaling van het vers wordt:

> Wanneer iemand tegen een ander een zonde begaat, dan zal men bij God verzoening bewerken; maar wanneer iemand

[1]) H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 1896, S. 375.
[2]) *Alttest. Studien = IV*, 1912, S. 119.

tegen Jhwh zondigt, wie zal dan voor hem verzoening doen?

M.i. is dit de vertaling, die door de contekst wordt verlangd. De Boer vertaalt als volgt:

> Wanneer iemand tegen een ander zondigt, treedt *ᵓelohīm* bemiddelend op; en wanneer iemand tegen Jhwh zondigt – wie verricht de voorbede voor hem?

Deze vertaling kan echter niet overtuigen. Men vraagt zich immers onmiddellijk af waarom deze *ᵓelohīm* ook in het tweede geval niet bij Jhwh zou interveniëren? Deze mogelijkheid wordt door De Boer ook inderdaad overwogen, maar bij deze interpretatie komt het vraagkarakter van het tweede versdeel in het gedrang. De Boer heeft dat ook zelf gevoeld: „De voorbidder in het geval van overtreding moet in bijzondere relatie met Jhwh staan. Het vers maakt de indruk een vaste regel te bevatten. Alleen het laatste gedeelte, een vraag, valt uit de regel-stijl. Als regel zouden wij verwachten: wanneer iemand tegen Jhwh zondigt, kan de voorbidder voor hem intreden, voor hem een verzoening bewerken" (p. 69).

Nu is de onderstelling in de contekst echter, dat het verzoening bewerken bij Jhwh in het bijzonder de taak van de priester is. Wanneer iemand tegen Jhwh zondigt, is de priester daar om voor hem bij Jhwh te bemiddelen. Maar nu hebben hier priesters zelf zwaar tegen Jhwh gezondigd. Wie moet nu bij Jhwh de voorbede doen? Dat wordt hier onmogelijk geacht omdat men uitgaat van de stelling dat een priester nooit zijn eigen middelaar kan zijn. Eli's woord is als een laatste waarschuwing bedoeld. Dat zij zich de eigenaardige positie, die zij als priester innemen, toch terdege bewust zijn! Voor hen zelf is er immers geen instantie, die hun zonden bij Jhwh kan verzoenen. Daarom moet hun priesterlijke bediening zonder vlek of rimpel zijn.

Met een enkel woord moet nog op de interpretatie אי = menselijke rechters teruggekomen worden. [1]) Ter adstructie van deze hypothese pleegt men zich, naast de reeds door ons besproken plaatsen, vooral ook op de Psalmen LVIII en LXXXII te beroepen. M. i. echter ten onrechte. Het is niet de bedoeling alle problemen, waarvoor we bij de exegese van deze moeilijke psalmen worden gesteld,

---

[1]) Voorstanders van deze hypothese zijn Delitzsch, Nowack, Baethgen, Kittel, Duhm, Quell, König e.a. (Geciteerd bij N. H. Ridderbos, *De „werkers der ongerechtigheid" in de individuele psalmen*, 1939, p.247.

nog weer eens opnieuw de revue te laten passeren. Ik beperk mij er toe de argumenten te noemen die voor een afwijzing van de gewraakte hypothese naar voren kunnen worden gebracht. Daar beide psalmen zich met dezelfde materie bezig houden, kunnen ze in één verband behandeld worden. Ps. LVIII levert minder op dan Ps. LXXXII. In vers 2 is אלם wat vreemd. Toch is er m.i. geen bezwaar om hier met zeer velen אלים te lezen. Dit אלים met „rechters” te vertalen, lijkt mij niet mogelijk, gezien het feit dat daarvoor geen enkele parallel in het O.T. aangewezen kan worden. Wat Ps. LXXXII betreft, עדת־אל in vs 1, wordt nooit van een vergadering van mensen gezegd. Evenmin worden ook maar op één plaats in het O.T. mensen בני עליון genoemd (vs 6). En eindelijk kunnen de verzen 6 en 7 alleen dan een goede zin hebben, wanneer hier nu juist niet over mensen wordt gesproken:

> Wel heb ik gezegd: Gij zijt goden,
> ja, allen zonen des Allerhoogsten;
> nochtans zult gij sterven als mensen,
> en als een der vorsten zult gij vallen.

Tot een meer positieve bewijsvoering overgaande, merken we op dat de בני אלים of בי אלהים als wezens van goddelijke aard in het O.T. juist geen onbekende figuren zijn. [1]) Veel bijzonderheden worden ons over deze godenzonen niet gegeven. Over hun oorsprong tasten we in het duister en over hun functies worden we slechts onvoldoende ingelicht. [2]) Ze hebben hun woonplaats in de hemel en vormen daar de hofstoet van Jhwh. [3]) Ps. CIII 20 vv. identificeert hen met de engelen, de dienaren, die acht geven op het woord van hun Heer en zich beijveren om Zijn welbehagen te doen.

Nu blijkt uit Ps. LVIII en LXXXII dat aan deze בני אלים, of althans aan sommigen van hen, ook het handhaven van het recht op de aarde is toebedeeld. Ze moeten opkomen voor het recht van ellendigen en behoeftigen, van weduwen en wezen, en hen vrijwaren voor de aanslagen der goddelozen (LXXXII 3, 4). Hoe we ons dit

[1]) Gen. VI 2, Ps. XXIX 1, LXXXIX 7.

[2]) H. Schmidt, *Die Psalmen*, 1934, S. 53 vat de בני אלים op in de zin van gedegradeerde goden. Hij verwijst daarvoor naar de LXX-vertaling van Deut. XXXII 8: „Als der Höchste den Völkern Erbbesitz verlieh, als er die Menschenkinder verteilte, da richtete er die Grenzen der Völker auf nach der Zahl der בני אל. Ja, der Losteil Jahwes ist Jakob. Israel ist ihm als Erbe abgesteckt”. Om duidelijk uit te laten komen dat deze goden in ieder opzicht onder Jhwh staan, worden ze goden*zonen*, בני אלים genoemd.

[3]) vgl. Job 1, 2.

concreet moeten voorstellen, is niet geheel duidelijk. Het laatste woord over de exegese van deze twee zeer moeilijke psalmen is nog niet gezegd. Schmidt verwijst voor deze hemelse rechters naar parallellen in Ps. VII 8 en IX 8, maar moet daarvoor tot een zeer ingrijpende tekst-emendatie zijn toevlucht nemen. [1]) Wel kan misschien Dan. VII 10 genoemd worden, waar eveneens over een goddelijk gericht gesproken wordt. Vele vragen wachten hier echter nog op een antwoord. Wel lijkt het mij duidelijk, dat in deze psalmen slechts over wezens van goddelijke aard en niet over mensen gesproken wordt.

---

[1]) *o.c.*, p. 13, 18.

DE ACHTERGROND EN BETEKENIS VAN HANDELINGEN 10:4 EN 35

DOOR

W. C. VAN UNNIK

Bilthoven

(Slot)

De „gedachtenis voor God" en de daarmee verbonden voorstellingen

Na de lezing van het in het voorafgaande artikel meegedeelde materiaal kunnen we tot een samenvatting van de daarin gegeven voorstellingen over de „gedachtenis voor God" komen:

1. „*gedenken* is hier *in tweeërlei betekenis* gebruikt en wel
   a. *in het algemeen* in de zin van „met het geheugen vasthouden", waar het de daden der mensen betreft, die goed of kwaad kunnen zijn en straks beoordeeld worden;
   b. *gequalificeerd in gunstige zin*; ten goede gedenken (waarbij „ten goede" rustig weggelaten kan worden), nu of uiteindelijk te hulp komen; dit geldt hen, die met God een bijzondere (verbonds)betrekking hebben: Zijn volk, dat voor Hem gedacht moet worden door priesterkleed, sjophar-blazen, de verdiensten der vaderen, of de enkelingen, die zich aan de Wet houden en goede werken doen.
2. *het gebeuren op deze wereld verdwijnt niet spoorloos*; een residu ervan blijft bewaard, de „gedachtenis" stijgt tot God, die in de hemel woont, op of wordt door engelen overgebracht.
3. deze „gedachtenis" bij God neemt *soms zeer concrete vormen*, nl. van een *boekhouding in de hemel* over het gebeuren hier op aarde. „Voor" wordt ook dikwijls gebruikt als aanduiding van eerbied (*ἐνώπιον*, *ἔμπροσθεν*, *ἔναντι* als weergave van לפני; בעיני; קדם [1]); God voert zelf een handeling niet uit, maar deze geschiedt voor Zijn aangezicht. [2])

De voorstellingswereld, waarmee men hier in aanraking komt, wordt nog duidelijker, wanneer men een en ander in wijder verband beschouwt. De laat-Joodse theologie biedt daartoe ruimschoots ge-

---

[1]) Blass-Debrunner, § 214.

[2]) G. Dalman, *Die Worte Jesu*², Leipzig 1930, S. 171–174.

legenheid. In grote lijnen krijgt men een helder samenhangend beeld, ook al mogen er dan in onderdelen verschillen zijn. Nadat in het voorafgaande vooral op de betekenis van ,,gedachtenis'' gelet is, zal nu het licht op de verbinding ,,voor God'' moeten vallen.

Op enkele plaatsen, met name in de Pentateuch en de daarvan afhankelijke teksten bij Sirach, is de ,,gedachtenis voor God'' kennelijk in verband met het aardse heiligdom, de Tempel als woonplaats van God, gedacht.[1]) Maar doorgaans is in de latere teksten, zoals wij reeds in onze samenvatting deden uitkomen, de hemel(en) Gods woning. Dat men tussen deze beide voorstellingen geen tegenstelling mag construeren en de eerste oud, de tweede jong mag noemen, heeft Palache in zijn dissertatie duidelijk met de stukken aangetoond.[2]) Toch lijdt het geen twijfel, dat men in de Nieuwtestamentische tijd de hemel als de woonplaats Gods beschouwde[3]), zodat ,,hemel'' zelfs een zeer bekend substituut voor de naam Gods werd.

Er bestaan in de laat-Joodse litteratuur verschillende beschrijvingen van reizen door de hemel (*Henoch, gr. Baruch, Test. XII Patr. Levi, T.B. Chagiga 12b* enz.)[4]). Weergave en vergelijkend onderzoek van deze hemelse topographie – hoe interessant op zichzelf ook – moet hier achterwege blijven. Op de vraag, hoeveel hemelen er zijn (drie of zeven b.v.) en wat in ieder daarvan te zien is, kunnen wij hier niet ingaan. Wij moeten ons beperken tot datgene, wat voor ons onderwerp van direct belang is. Dan houde men met het volgende rekening:

1. *de hemel is door een vaste, gesloten wand van deze aarde gescheiden.* Wat van deze wereld omhooggaat, komt niet vanzelf in de hemel, maar moet speciaal toegang verkrijgen. De hemel is gesloten. Daarom wordt soms met nadruk ook gezegd, dat de hemelen geopend werden, want dit is een bijzondere betoning van Gods genade.

Men heeft tot heden toe m.i. nog te weinig gelet op dit uitzonderlijk karakter van het ,,openen van de hemel''. Zeer typerend is 3 *Macc.* 6:18: als de Joden door de vervolging in grote nood verkeren, schreeuwen zij tot God *τότε ὁ μεγαλόδοξος καὶ παντοκράτωρ καὶ ἀληθινὸς θεός ἐπιφάνας τὸ ἅγιον αὐτοῦ προσώπον ἠνέῳξεν τὰς οὐρανίους*

---

[1]) Daar wordt immers over de intrede in het heiligdom gesproken; zie ook A. J. Wensinck, *Semietische Studiën*, Leiden 1941, blz. 53 vv.

[2]) J. L. Palache, *Het heiligdom in de voorstelling der semietische volken*, Leiden 1920, blz. 31–56.

[3]) Moore, *l.c.*, i, p. 368–370.

[4]) Een aantal teksten vindt men bijeen in Billerbeck, III, S. 531–533. – Het onderwerp verdient een monographische behandeling.

πύλας ἐξ ὧν δεδοξασμένοι δύο φοβεροειδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν (hier is het duidelijk teken van hulp); daarom ook bij *Jes.* 64 : 1 *ἐὰν ἀνοίξῃς τὸν οὐρανόν*). Het wordt vermeld bij de doop van Jezus *Matth.* 3:16 = *Luc.* 3:21 en valt ten deel bij visioenen als zeer bijzondere openbaring *Ezech.* 1:1; *Test. Levi* 2:6; *syr. Baruch* 22:1; *Act.* 7:55–56, 10:11; *Apoc.* 19:11. In de *Pastor van Hermas*, waarin veel Joods voorstellingsmateriaal bewaard is, wordt gezegd; *Vis.* I, 1, 4 *προσευχομένου δέ μου ἠνοίγη ὁ οὐρανός*; hij ziet dan de vrouw, met wie hij een gesprek heeft; daarna *Vis.* I, 2, 1 wordt meegedeeld: *μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτὴν τὰ ῥήματα ταῦτα ἐκλείσθησαν οἱ οὐρανοί*

Deze afsluiting van de hemel is voorzien van vensters [1]) en deuren; zie b.v. *Apoc.* 4:1: *καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ*. Over deze deuren van de hemel wordt zeer veel, ook buiten het Jodendom, gesproken. [2]) Als deze deuren geopend worden, is er contact tussen hemel en aarde, maar zij staan niet altijd open. Onder de rabbijnen sprak men van de „poorten van het gebed"; volgens verschillende uitspraken uit de derde eeuw na Chr. was men het er niet over eens, of deze deuren altijd open waren: volgens R. Eleazar waren ze sinds de verwoesting van de tempel gesloten, was er een ijzeren wand tussen God en Israël (*Ezech.* 4:3); R. Samuel b. Nachman merkte ter verklaring van *Klaagl.* 3:44 op, dat het gebed als een badhuis is, dat nu eens open en dan weer dicht is, terwijl de boete op de zee gelijkt, die altijd te bereiken is; volgens R. Anan zijn ze steeds open, want Israël is een volk welks God nabij is (*Deut.* 4:7). [3])

Bij deze rabbijnse uitspraken dient men wel te bedenken, dat dit alleen voor het gebed van de Israëlieten geldt.

2. de gedachte, dat Jahwe koning is, heeft ook vorm aan de hemelvoorstelling gegeven. [4]) De hemel is als een paleis (1 *Hen.* 14:10 v.v.) en God zetelt op een troon. [5]) Wat in de hemel is toegelaten, dringt

---

[1]) Zie daarvoor behalve de op blz. 340 aangehaalde tekst uit *T. Jerusjalmi Sanhedrin*, fol. 28*c* ook *Henoch* 101 : 2 *ἐὰν ἀποκλείσῃ τὰς θυρίδας τοῦ οὐρανοῦ* en 104 : 2 als troost voor de verdrukten *αἱ θυρίδες τοῦ οὐρανοῦ ἀνοιχθήσονται ὑμῖν καὶ ἡ κραυγὴ ὑμῶν ἀκουσθήσεται*; *T. Jer. Rosj hasjsjana*, II, 58*a*: „365 vensters schiep God in de hemel, die ten nutte van de wereld zouden dienen" en *Pesikta*, ed. Buber, fol. 156*b* (aangehaald door Moore, i, p. 530): „If ye repent, I will receive you and judge you favourably, for the gates of Heaven are open and I am listening to your prayer; for I am looking out of the windows, peering out through the crevices, until the sentence is sealed on the Day of Atonement" (dit laatste heeft betrekking op de tien boetedagen van Nieuwjaar tot Grote Verzoendag, zie blz. 280–281 en Moore, ii, p. 62–63).

[2]) Zie daarover J. Jeremias, in: Kittel, Bd. III, S. 176–177, *Himmelstür* (veel plaatsen).

[3]) *T. Bab. Berakot*, fol. 32*b* (parallellen bij Billerbeck, I, S. 457).

[4]) De Oudtestamentische gedachte, dat Jahwe koning is, leeft ook sterk in het latere Jodendom en niet uitsluitend eschatologisch, zie Moore, i, p. 431 ff.

[5]) Zie O. Schmitz, in: Kittel, III, S. 160–167.

niet terstond tot Hem door; men moet door verschillende hemelen heen om tot de hoogste te komen, waar God woont. [1]) God is omringd door een zeer uitgebreide *hofstoet van engelen* (zie 1 *Kon.* 22:19; *Job* 1–2; de dienstengelen). [2]) Deze engelen brengen de offers, de gebeden, de goede werken enz. der mensen over aan God. Dit is de voorstelling, die men aantreft, in *Tobit* 12:12 v.v. en *Henoch* 99:3. [3]) Uitvoerig wordt deze gang van zaken getekend in de bekende passage *gr. Baruch* 11–15: de ziener is dan in de vijfde hemel; de deur is gesloten; deze gaat niet eerder open dan wanneer Michael nederdaalt om de gebeden der mensen in ontvangst te nemen (*ἵνα δέξηται τὰς δεήσεις τῶν ἀνθρώπων*)); dit ogenblik breekt weldra aan; Michael, de vorst van Israël, heeft een grote schaal in zijn handen, waarvan deze verklaring gegeven wordt: *τοῦτό ἐστιν ἔνθα προσέρχονται αἱ ἀρεταὶ τῶν δικαίων καὶ ὅσα ἐργάζονται ἀγαθά, ἅτινα ἀποκομίζονται ἔμπροσθεν τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ*; dan naderen de engelen der mensen, sommigen met korven vol bloemen (de deugden der rechtvaardigen), anderen met half-gevulde of geheel lege korven, al naar gelang van de goede werken van de mensen, aan wie ze toegedeeld zijn; nadat Michael heengegaan is met de schaal, waarin de inhoud van de korven is uitgestort, worden de deuren weer gesloten; tenslotte keert hij tot de wachtende engelen terug om hun de beloning voor de mensen te geven. [4]) Parallel hiermee is de voorstelling van de hemel als tempel, waarin de engelen als priesters de offers, gebeden voor God op het hemelse altaar brengen (*Apoc.* 5:8, 8:3–4 [5])), maar men bedenke wel, dat deze laatste voorstelling niet de enige of voornaamste is!

In dit verband zij ook aangehaald het plastische verhaal van het

[1]) Men leze b.v. de bekende beschrijving in *Chagiga*, fol. 12*b* en zie F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*[2], Leipzig 1897, S. 162–164.

[2]) W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*[3], Tübingen 1926, S. 320–331 en G. Kittel, in: Kittel, I, S. 79 ff.

[3]) Zie ook *Henoch* 9 : 3: de aartsengelen zeggen tegen elkander: *ἐντυγχάνουσιν αἱ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων λεγόντων· Εἰσαγάγετε τὴν κρίσιν ἡμῶν πρὸς τὸν ὕψιστον*; Billerbeck, III, S. 807: de engelen nemen de gebeden van de mensen in ontvangst en maken daarvan een kroon voor God. – Ook in de oud-christelijke wereld vindt men deze gedachte, zeer duidelijk bij Origenes, *contra Celsum*, V, 4 *προσάγοντες τὰς τῶν ἀνθρώπων ἐντεύξεις ἐν τοῖς καθαρωτάτοις τοῦ κόσμου χωρίοις ἐπουρανίοις ἢ καὶ τοῖς τούτων καθαρωτέροις ὑπερουρανίοις*; andere plaatsen bij G. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Freiburg i. Br.–Leipzig–Tübingen 1897, S. 32.

[4]) Ed. M. R. James, *Apocrypha Anecdota*, II, in: *Texts and Studies*, V, i, Cambridge 1897. Vgl ook *Apoc. Pauli* 7–10 (C. Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*, Lipsiae 1866, p. 37–40).

[5]) Vgl. de commentaar van R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, vol. i op 5:8.

gebed van de goddeloze Manasse, de uitwerking van 2 *Chron.* 33:19 in de Palestijnse traditie: והיו מלאכי השרת מסתמין את החלונות שלא תעלה תפילתו של מנשה לפני הקב״ה והיו מלאכי השרת אומרים לפני הקב״ה רבונו של עולם אדם שעבד עבודה זרה והעמיד צלם בהיכל אתה מקבלו בתשובה: אמר להון אים איני מקבלו בתשובה הרי אני נועל את הדלת בפני כל בעלי תשובה „de dienstengelen sloten de vensters (van de hemel), opdat het gebed van Manasse niet zou opklimmen voor het aangezicht van de Heilige – gezegend zij Hij – en de dienstengelen zeiden voor het aangezicht van de Heilige – gezegend zij Hij –: Heer van de eeuwigheid, neemt Gij een mens, die afgoderij bedreven heeft en een beeld in de Tempel heeft opgericht, aan op boete (bekering)? Hij zeide tot hen: Indien Ik hem niet op boete aanneem, zie dan sluit Ik de deur voor alle boetelingen." Het verhaal zegt dan, dat God een gaatje onder Zijn troon maakte en zo het gebed van Manasse hoorde. [1]) Hier willen de engelen dus verhinderen, dat het gebed voor God komt.

3: in de hemel wordt van de daden der mensen, van alles, wat de engelen overbrengen *boek* gehouden. Ook dit past bij de voorstelling van het paleis: zoals koning Ahasverus blijkens het boek Esther (zie boven, blz. 268) de gebeurtenissen in een chroniek liet vastleggen, zo geschiedt het ook voor de hemelse Koning. Bij de bespreking van *μνημόσυνον* zijn we dit hiervoor reeds tegengekomen bij *Maleachi* 3:16, in het boek *Henoch*, bij het joodse Nieuwjaarsfeest. Maar ook elders, in het O.T. sinds *Exod.* 32:32–33, in de apocryphen en in het N.T., wordt zeer dikwijls van boeken in de hemel gesproken. [2]) Hierbij wordt soms voluit gezegd: boek van de gedachtenis (*Mal.* 3:16; *Targum Ps.* 69:29, 139:16). Harnack, Beer en Billerbeck hebben er terecht op gewezen [3]), dat men onderscheid tussen verschillende boeken moet maken: *a.* het boek des levens of der levenden, d.w.z.

---

[1]) *T. Jer. Sanhedrin*, X, fol. 28*c*; er zijn verschillende parallelle overleveringen, zie Moore, i, p. 524. In *Targum op* 2 *Chron.* 33:11 (geciteerd door W. Lueken, *Michael*, Göttingen 1898, S. 8, Nt. 2) leest men: „Ubi vero (Manasse) coram eo oravisset, e vestigio iverunt omnes angeli, quotquot praefecti sunt introitibus portarum orationis quae in coelis sunt, atque occluserunt propter eum omnes introitus portarum orationis quae in coelis sunt, ne susciperetur oratio eius: e vestigio autem convolutae sunt misericordiae Domini mundi." – Over de verschillende beoordeling van Manasse, zie R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, vol. ii, p. 515 note.

[2]) Bijvoorbeeld *Exod.* 32:32–33. *Jes.* 4:3. *Ps.* 69:29. *Dan.* 7:10, 12:1. *Henoch* passim. *Jubil.* 30:20 vv. *Luc.* 10:20. *Phil.* 4:3. *Hebr.* 12:23. *Apoc.* 3:5, 20:12.

[3]) A. Harnack, in: O. de Gebhardt-A. Harnack-Th. Zahn, *Patrum Apostolicorum Opera*, Lipsiae 1877, fasc. III, p. 13–14 ad *Hermas Vis.*, I, 3, 2. – G. Beer, bij: Kautzsch, II, S. 263, Nt. o en S. 285, Nt. c en h. – Billerbeck, II, S. 169–176 (zeer uitvoerige opgave van teksten).

van hen, die tot het eeuwige leven bestemd zijn (later werd ook aangenomen, dat er een boek van de zondaren was); *b.* het boek van de daden der mensen, waarin goed en kwaad wordt opgetekend door de engelen (later worden ook anderen daarvoor genoemd, zoals Henoch, Metatron, Elia); *c.* het boek van het lot der mensen (b.v. in het komende jaar, op aarde); *d.* de hemelse tafelen, waarop de ganse wereldgeschiedenis, in het bijzonder van Israël, is vastgelegd.

Billerbeck, aan wie wij deze verdeling in vieren ontleenden, geeft hiervoor de nodige aanhalingen als bewijs. Een enkel voorbeeld zij nog aangehaald:

Jubil. 30:23 Und an dem Tage, da die Söhne Jakobs die Sichemiten töteten, kam für sie ein Schrift in den Himmel, dass sie Gerechtigkeit und Recht und Rache an den Sündern geübt, und es wurde zum Segen aufgeschrieben.

Syr. Baruch 24:1 Denn siehe, Tage kommen: da werden die Schriften aufgethan werden, worin die Sünden aller deren, die gesündigt haben, aufgeschrieben sind, und auch die Vorratskammern, wo die Gerechtigkeit aller deren, die in der Schöpfung recht gehandelt haben, aufgespeichert ist (hier zijn dus twee voorstellingen voorhanden, waarschijnlijk omdat de goede daden als iets concreets gezien zijn, vgl. de bloemen in *gr. Baruch*), terwijl de boze daden niets positiefs betekenen en daarom alleen kunnen worden genoteerd. [1])).

Zie ook bij Henoch blz. 276–279.

Abot II, 1 uitspraak van Rabbi (135–219): houd drie dingen voor ogen en gij zult niet in zonden geraken; weet, wat boven u is: een ziend oog, een horend oor en al uw daden worden in een boek geschreven.

Slav. Henoch 19:5 (ik zag) Engel, welche alle Seelen der Menschen aufschreiben und alle ihre Thaten und ihr Leben vor dem Angesicht des Herrn. [2])

Deze voorstelling is ook door de Christenen overgenomen; men zie:

Act. Pauli 10 *γνῶτε, υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, ὅτι πάντα τὰ πραττόμενα παρ' ὑμῶν καθ' ἡμέραν ἄγγελοι ἀπογράφονται ἐν οὐρανοῖς.*

Apocalypse van Elia 3–4 Diese sind die Engel des Herrn, des Allmächtigen, die alle guten Werke der Gerechten nachschreiben auf seine Schriftrolle, indem sie... an der Pforte des Himmels. Ich aber pflege sie ihnen wegzunehmen und zu bringen vor den Herrn, den Allmächtigen, damit er schreibe ihren Namen in das Buch der Lebenden. Auch die Engel des Anklägers, der auf der Erde ist, auch sie wiederum schreiben nach alle Sünden der Menschen auf ihre Schriftrolle, auch sie sitzen an der Pforte des Himmels, sie melden dem Ankläger, dass er sie schreibe auf seine Schriftrolle, damit er sie anklage, wenn sie herauskommen aus der Welt herunter hierher. [3])

Reeds in de oudste Christelijke letterkunde na het N.T. treft men

---

[1]) De goede werken worden als schatten gezien, die men in de hemelse schatkamers bewaart voor de eeuwigheid; zie daarover Billerbeck, I, S. 429–431.

[2]) Vert. N. Bonwetsch, in: *Nachrichten Göttinger Ges. der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse 1896, S. 20.

[3]) G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias*, Leipzig 1899 (*Texte und Untersuchungen*, N.F., II, 3 A), S. 39–41. – Zie verder Lueken, *Michael*, S. 85–86.

dit aan. In 1 *Clemens* wordt het woord *μνημόσυνον* tweemaal gebruikt; daarbij is 22:6 citaat uit *Ps.* 33:17, maar in 45:8 *οἱ δὲ ὑπομένοντες ἐν πεποιθήσει δόξαν καὶ τιμὴν ἐκληρονόμησαν ἐπήρθησάν τε καὶ ἔγγραφοι ἐγένοντο ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐν τῷ μνημοσύνῳ αὐτοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* heeft men zeker de voorstelling van het gedachtenis-boek. [1]) In de *Pastor van Hermas* met zijn typische inslag van Joods materiaal wordt de voorstelling vijfmaal gevonden: de zonden worden ingeschreven, maar ook de rechtvaardige daden als onthouding, vasten en een hartgrondige bekering, zie *Vis.* I 2, 1; 3:2; *Mand.* VIII, 6; *Sim.* II 9; V 3, 8.

Op grond van deze boeken, waarin de „gedachtenis" is opgenomen en die voor God liggen, spreekt Hij Zijn oordeel uit. De zekerheid, dat de dingen in de gedachtenis vastliggen, moet een schrik voor de goddelozen en een troost voor de rechtvaardigen zijn, omdat Gods oordeel wraak over de zonde en beloning voor het houden van Gods geboden betekent.

4. *als voorwaarden van de mens om bij God ten goede gedacht te worden* gelden: tot Hem bidden, de gebeden in acht nemen om goede werken te verzamelen en zich tot Hem bekeren. Dit gold voor de enkeling. Zolang de Tempel bestond, moesten ook offers gebracht worden, maar het is algemeen bekend, hoe deze door het latere Jodendom niet als onmisbaar beschouwd werden; na de val van de Tempel bleef het godsdienstig leven intact, want al was de plaats van de verzoening verwoest, de „daden van barmhartigheid" חסדים waren naar het beroemde woord van Johannan b. Zakai voldoende.[2])

In de reeds eerder behandelde teksten heeft men deze gedachte in allerlei vorm ontmoet. Onder gebeden wordt meer verstaan dan alleen maar een smeking; dit kan een gebed ook zijn, maar vooral is het een uitspreken van de lof Gods, een dank voor Zijn weldaden, een roep, dat Zijn koningschap openbaar mag worden; het gebed kon persoonlijk geformuleerd zijn, maar lag in de Nieuwtestamentische tijd ook in vaste formulieren gegeven. [3]) De goede werken bestonden uit het geven van aalmoezen (צדקה, letterlijk: gerechtigheid) en „daden van barmhartigheid", zoals bezoek aan zieken, gastvrijheid,

---

[1]) De tekst *ἐν τῷ μνημοσύνῳ αὐτοῦ* staat vast op grond van H.L.S.K., zie de uitgave van K. Bihlmeyer, Tübingen 1924 ter plaatse; alleen cod. A. las *αὐτῶν* en hieraan gaf J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part i *St. Clement of Rome*[2], vol. ii, London 1890, p. 139 op grond van 22:6 en gebruik in LXX de voorkeur, maar gelijk in ons artikel wel gebleken is, ten onrechte: de twee gevallen staan niet gelijk en de verbinding met *ἔγγραφοι* wijst zeer duidelijk in de richting van een boek, de voorstelling, die we op allerlei plaatsen ontmoetten.

[2]) Vgl. Moore, i, p. 503.

[3]) Zie Moore, ii, p. 212–236 over „Prayer".

verzorging van begrafenissen, waarbij het niet zozeer op het geld als op de eigen persoon aankwam. Ook wie zich aan de Wet houdt (waarin men de bovenstaande plichten begrepen achtte) verwerft zich schatten, zoals in de *Psalmen van Salomo* 9:5 gezegd wordt: *ὁ ποιῶν δικαιοσύνην θησαυρίζει ζωὴν αὐτῷ παρὰ Κυρίῳ.* [1]) Zij worden als voorspreker bij God gerekend, verzoenen de zonde en geven aandeel aan de komende wereld. [2]) De bekering (omkeer) werd in het Jodendom zo hoog aangeslagen, dat Moore zegt, dat dit als voorwaarde voor vergeving „may properly be called the Jewish doctrine of salvation" [3]); men moet voor God zijn schuld belijden met een berouwvol hart, zich afkeren van de boze weg en zich tot Gods geboden keren; hierdoor wordt men gered, ook al bekeert men zich een uur voor zijn dood (*Abot* 2:10); dit geldt echter alleen voor Israël, een heiden, die geen proselyt geworden is, is daarvan verstoken. [4])

In het bovenstaande zijn voor deze opvattingen geen bewijsplaatsen gegeven. Deze zijn zo talrijk, omdat ze tot de kern van het Jodendom behoren en bij Billerbeck, Moore en Bonsirven in zulk een overvloed te vinden, dat het ons onnodig scheen dit breed toe te lichten.

De betekenis van Hand. 10:4

Nadat we aldus *de joodse voorstellingen*, die zich met de „gedachtenis voor God" verbonden, hebben leren kennen, blijkt het, dat *alle elementen van Hand.* 10:4 *daarin terug te vinden* zijn. Men kan de zin in het Hebreeuws vertalen תפלתיך וצדקותיך עלו לזכרון לפני אלהים en dit blijkt voortreffelijk in de joodse beschouwingswijze te passen. De gedachtenis is hier in gequalificeerde zin „ten goede" evenals in 10:31, zoals dit ook elders bij Lucas het geval is (*Ev.*1:54, 72; 23:42, ook uitdrukkingen, die we elders tegenkwamen; op de andere plaatsen bij Lucas betreft het de herinnering van mensen). De ge-

---

[1]) Over „schatten verzamelen" zie Billerbeck I, S. 429–431.

[2]) Uitvoerige behandeling hiervan in Billerbeck, IV, S. 536–610 over „die altjüdische Privatwohltätigkeit" en „die altjüdischen Liebeswerke", in het bijzonder S. 552–557. Voor צדקה = aalmoes, weldaad, zie J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim*, IV, S. 173 en Billerbeck, I, S. 387–388, IV, S. 536, 555.

[3]) Moore, i, p. 500 en vgl. Kittel, IV, S. 991–994.

[4]) Vgl. *Pesikta* 156*a* (Billerbeck, III, S. 83): „Es steht geschrieben: Jahve nehme auf dich Rücksicht (so der Midr Nu 6, 26), u. ferner steht geschrieben: Der keine Rücksicht nimmt Dt. 10, 17. Wer Busse tut, auf den nimmt er Rücksicht; etwa auf jeden? Die Schrift sagt lehrend Nu 6, 26: „Auf dich" (also Israel), aber nicht auf eine andre Nation." – Over de verschillende uitlegging van deze twee teksten handelt Billerbeck, III, S. 80–81.

beden en aalmoezen waren juist gedaan om de toegang tot de „gedachtenis ten goede voor God" (dit kan zelfs zeer concreet genomen worden in de zin van het boek) te verkrijgen. Het blijkt dus, dat op deze wijze de zin een gesloten, duidelijke betekenis krijgt en dat de omweg over „spiritualisering van de offers" en het dubieuse *azkara*-offer onnodig en geforceerd is. Want ook de term *ἀναβαίνω* = עלה, die men als een offerterm beschouwt, komt in dit verband voor (blz. 340) [1]) en heeft geen andere betekenis dan: opgaan in ruimtelijke zin, evenals *προσάγω* in *Tobit* 12:12 niets anders betekent dan „overbrengen" (zie blz. 278–281); men gebruikt als parallel „komen" – בוא.[2]) Het is overbodige inlegkunde om hier deze werkwoorden met „offeren" te vertalen; het is m.i. zelfs zeer de vraag, of dit ook in het O.T. het geval is, omdat ze daar immers aan het verband met offers die betekenis ontlenen. Het is uit de Joodse litteratuur volkomen evident, dat allerlei zaken naar de hemel opstijgen: offer, gebed, gekerm (*Exod.* 2:23 [3]), 3:9), gedachtenis, „het bloed" (*Henoch* 47:1), goede werken.[4]) Deze staan op één lijn en men doet er verkeerd aan en vertroebelt alles door de laatstgenoemde zaken onder de categorie „offer" te subsumeren; het offer kan een gave aan God zijn, zoals het gebed een woord tot Hem is en de gedachtenis tot Zijn kennis komt. In het licht van het joodse spraakgebruik behoeft men ook ter verklaring van deze constructie in *Hand.* 10:4 niet de figuur van het zeugma te hulp te roepen, zoals Wendt deed.

Wil men dit afbeelden (zie blz. 263), dan moet men het aldus tekenen: een mens op aarde, die zijn gebeden doet en aalmoezen geeft en daarboven het hemelgewelf met poorten en vensters, die gesloten kunnen zijn, maar nu open gedaan werden, opdat de vermelding van wat op aarde geschiedt, voor het aangezicht Gods op de troon kan

---

[1]) In *Tob.* 3 : 16 (blz. 273) leest de Aram. vert. voor *εἰσηκούσθη*: עלת, zie R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, i, p. 210 note.

[2]) J. Schneider, in: Kittel, I, S. 519 vermeldt wel *Hand.* 10:4, maar zonder enige bijzondere opmerking en legt geen speciale verbinding met offers; hij spreekt uitsluitend over de lokale betekenis (S. 516–519).

[3]) Exod. 2:23–25 *καὶ κατεστέναξαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ ἀνεβόησαν, καὶ ἀνέβη ἡ βοὴ αὐτῶν πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν ἔργων. καὶ εἰσήκουσεν ὁ θεὸς τὸν στεναγμὸν αὐτῶν, καὶ ἐμνήσθη ὁ θεὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ τῆς πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. καὶ ἔπιδεν ὁ θεὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ, καὶ ἐγνώσθη αὐτοῖς.* – *Henoch* 9 : 10 *καὶ ἀνέβη ὁ στεναγμὸς αὐτῶν.*

[4]) Aalmoezen gaan naar en zijn dan in de hemel als schatten, zie *Tos. Peah* 4, 18, ed. Zuekermandel, p. 24.

komen; vs. 31 zegt dat zeer duidelijk: de gebeden worden gehoord (of verhoord [1])) en de aalmoezen worden in het gedachtenisboek van de goede werken geschreven. [2]) *De verzekering van deze gedachtenis (ten goede) impliceert, dat Cornelius staat kan maken op Gods hulp, nu of in de toekomst.* Het volgend bevel betekent, dat God nú een keer zal brengen.

Tot zover is alles begrijpelijk en passend in de Joodse sfeer. Maar nu rijst de vraag: wat is het bijzondere hiervan? *waarom wordt dit met zoveel nadruk vooropgesteld,* zowel in het visioen van Cornelius zelf als in zijn weergave daarvan? We hebben gezien, dat de „gedachtenis ten goede voor God" redding uit nood betekende, hetzij het bevrijdde van nu aanwezig onheil als bij Tobit hetzij van toekomstig verderf, zoals bij apocalyptici en Nieuwjaarsoordeel. Is hier zulke nood aanwezig? In het verhaal zelf wordt daarover niet met zoveel woorden gesproken, en men zal er goed aan doen om hier niet terstond moderne gedachten van „verlossingsbehoefte" of bede om licht [3]) in te leggen. Toch geeft de beschrijving van Lucas hier waardevolle aanwijzingen.

Keulers maakte de opmerking, dat God als het ware gedwongen werd door de gebeden en aalmoezen om aan Cornelius te denken en zijn gebed te verhoren; op blz. 262 werd deze opvatting reeds op grond van een algemene overweging bestreden. In het licht van de teksten is het zeer beslist onjuist evenals de omschrijving als van Bauernfeind: „Solche Gebete und solche Liebesbeweise, wie die des Cornelius, gelangen wirklich dorthin, wohin sie gerichtet sind." [4]) Dit was juist de vraag! Blijkens het verhaal over Manasse (blz. 340) konden de vensters van de hemel zo goed gesloten worden, dat God bijzondere maatregelen moest treffen om hem te helpen. Het gebed werd niet altijd verhoord [5]). Nu was wel is waar Manasse een grote zondaar (afgoderij!), maar een Israëliet; zijn zonde was juist, dat hij

---

[1]) Zie Kittel, in: Kittel, I, S. 222–223.

[2]) Hier is de meest concrete vorm van „gedachtenis" gegeven, zoals die in die tijd leefde. – Billerbeck, II, S. 696 heeft geen van de plaatsen hiervoor genoemd bij *Hand.* 10:4 in het geding gebracht; hij vermeldt alleen *Targ. Esther* 6:1 einde: „In dieser Nacht (vom 14. auf den 15. Nisan) kam das Andenken an Abraham, Isaak u. Jakob vor ihren Vater im Himmel על דכרן אברהם ---- קדם אבותון די בשמיא, so dass aus der Höhe (Umschreibung für: vor Gott) ein Engel entsandt wurde, nämlich Mikhaël, der Heerfürst Israels".

[3]) Het laatste bij Grosheide, *t.a.p.*, blz. 327.

[4]) Bauernfeind, *a.a.O.*, S. 144.

[5]) Zie ook *Henoch* 14 : 4.

zich aan de heidenen gelijk had gemaakt, daarom was de poort voor hem gesloten. *Stonden voor Cornelius de deuren, waarvan de rabbijnen spraken* (blz. 338) *wel open*?

Om de hiervoor gestelde vragen te kunnen beantwoorden, dient men te letten op de *karakterisering, die van Cornelius gegeven wordt*, en op de status, die daaruit volgt. In vs. 2 wordt gezegd, dat deze centurio van de Italiaanse cohorte *εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν* was. Het eerste adjectivum, zeer veel gebruikt in de taal van die tijd [1]), komt in de Griekse Bijbel niet bijzonder veel voor; het is in de Joodse sfeer geen karakteristiek woord (wel bij helleniserende Joden als Josephus en Philo); het heeft ongeveer de betekenis van „pius", toegewijd. Met *εὐσεβής* komt men dus niet veel verder, maar *φοβούμενος τὸν θεόν* heeft in die tijd een zeer duidelijk bepaalde inhoud.

Het is algemeen bekend, dat de verbreiding van het Jodendom in de antieke wereld ten gevolge heeft gehad, dat heidenen tot het Jodendom zijn overgegaan, de *proselyten*, maar ook, dat er rondom de synagogen groepen waren van belangstellenden, die de laatste stap niet deden, de zgn. *Godvrezenden*. [2]) Zij, die tot deze categorie behoorden, vereerden wel Israëls God, hielden bepaalde geboden, maar waren niet door doop, besnijdenis en offer in het Verbond opgenomen. In Handelingen wordt op verschillende plaatsen over hen gesproken en ook in andere bronnen worden ze vermeld. Dat zij in de rabbijnse litteratuur weinig ter sprake komen, is niet te verwonderen, omdat deze uit later tijd stamt, toen de omstandigheden het Joodse geloof niet meer aantrekkelijk maakten. Toch kent ook het rabbinisme de onderscheiding tussen de echte proselyt (נר צדק) en de „bijwoner" (נר תושב). [3]) Men kan natuurlijk over de vraag twisten, of dit de technische benaming voor een bepaalde afgesloten groep was of meer aanduiding van een geestesrichting. In elk geval wordt Cornelius hierdoor gekenmerkt, zoals men ook terecht meestal bij *Hand.* 10:2 opmerkt. Het feit, dat hij soldaat was, is beslissend, want het was in de practijk onmogelijk om de

---

[1]) W. J. Terstegen, *ΕΥΣΕΒΗΣ en ΟΣΙΟΣ in het Grieksch taalgebruik na de IVe eeuw*, Utrecht 1941.

[2]) In alle werken over de geschiedenis van de Nieuwtestamentische tijd wordt hier wel het een en ander over gezegd. Hier zij verwezen naar Billerbeck, III, S. 715–723; B. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, Cincinnati 1939, p. 134–140; J. Klausner, *From Jesus to Paul*, London 1946, p. 40–45.

[3]) Zie over dit verschil Billerbeck, III, S. 722 en Klausner, *l.c.*, p. 44–45.

krijgsdienst te combineren met het houden van de Thora. [1]) Bovendien beschouwt Petrus hem, ondanks de introductie van vs. 22 (*ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων*), als een heiden blijkens vs. 28 (blijkt deze heidense instelling van Cornelius ook uit vs. 25–26?).

De beoordeling van de status van Cornelius, die Petrus hier geeft, is geheel in overeenstemming met de rabbijnse opvatting. In *Talmud Jer. Jebamot* 8, 8*d* wordt bepaald: גר תושב הרי הוא כגוי לכל דבר = „een ger-tosjab is in ieder opzicht als een heiden". Wie als ger-tosjab zich niet binnen een jaar besnijden liet, bleef heiden (*T.B. Aboda Zara*, fol. 65*a*). Het is mogelijk, dat, zoals Bamberger oppert [2]), de rabbijnen wel bijzondere aandacht voor hen, die met het Jodendom sympathiseerden en wellicht geheel gewonnen konden worden, hadden, maar in de wettelijke verhouding bracht dit geen verandering: ook zulk *een „godvrezende" was en bleef een heiden!* Dit feit heeft men tot heden niet bij de exegese van Hand. 10 laten meetellen en toch is het uiterst belangrijk, want *dit betekent, dat de gebeden en aalmoezen van Cornelius waardeloos waren* naar de Joodse opvatting.

Van Joods standpunt bezien bestond er een fundamenteel onderscheid tussen de Joden en heidenen. Israëls verkiezing is de sleutel tot het begrip van de Joodse religie. [3]) Hierbij zijn het nationale en religieuze element onscheidbaar verbonden. Waarin bestond Israëls voorrecht? In het bezit van de Thora [4]): daardoor kende men de ene, ware God, werd behoed voor afgoderij en leerde Zijn wil. Het uiterlijk teken hiervan was de besnijdenis. [5]) Dit alles miste de heiden, zolang hij niet volledig het „juk van het koningschap Gods" [6]) op zich genomen had, dus volledig in Israël, ook door de besnijdenis, was ingelijfd. Over de verhouding tussen de Joden en Gojim bestonden in de

---

[1]) Verhelderend is in dit opzicht de mededeling, die Josephus, *Antiq.*, XVIII, 3, 84 doet: bij de verbanning van de Joden uit Rome onder Tiberius wierven de consuls 40.000 van hen als soldaten en zonden hen naar Sardinië, *πλείστους δ᾽ ἐκόλασαν μὴ θέλοντας στρατεύεσθαι διὰ φυλακὴν τῶν πατρίων νόμων.*

[2]) Bamberger, *l.c.*, p. 137. – Hij verwijst ook nog naar een kortgeleden ontdekte tekst (*Mischnat R. Eliezer*, p. 374): „Who is a *ger toshab*? Whoever is inclined (*nathan da'ato*) to convert and has rejected idolatry, but has not yet been converted. We wait for him twelve months."

[3]) Vgl. K. Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums*, Leipzig 1910, S. 244: „der eigentliche Schlüssel zum Verständnis des Wesens des Judentums liegt in dem Glaubenslehrsatz: „„*Gott hat Israel zu seinem Volke erwählt*"".

[4]) Billerbeck, III, S. 126–133.

[5]) Billerbeck, IV, S. 31–67.

[6]) Billerbeck, I, S. 176–178, 608; K. H. Rengstorff, in: Kittel, II, S. 902–903.

verschillende tijden wel verschillende opvattingen, sommigen meer universalistisch, anderen particularistisch [1]); maar dit betreft alleen de verhouding op aarde. Het voornaamste is echter wat het uiteindelijk lot van de heidenen zal zijn en dit is – enkele uitzonderingen daargelaten – niet onzeker: zij zijn bestemd voor de Gehenna en hebben geen aandeel in de komende eeuw, ,,want de onbesnedenen verklaart God voor ondeugdelijk en laat Hij in de Gehenna nederdalen'' [2]). De heidenen zullen uitgeroeid worden. Maar zijn er dan geen deugdzame heidenen, mensen die zich aan de Thora houden? Ook deze vraag is besproken en aldus opgelost, dat zij alleen de lichte geboden konden houden en de zware (o.a. de besnijdenis) niet. [3]) Daarom betaalt God hun het loon daarvoor in deze wereld uit, maar bij het eindgericht zijn zij verdoemd. [4]) Ook al volgt een niet-Israëliet allerlei geboden op, dan blijft hij toch een vreemde, die zich bemoeit met zaken, die hem niet aangaan. Paulus geeft het algemene oordeel juist weer, als hij in *Eph.* 2:12 zegt: *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*, tegen de onbesnedenen.[5]) Dat kon ook Cornelius zich aantrekken, want hij miste het bondszegel.

Zijn gebeden en aalmoezen worden speciaal vermeld, maar zij kunnen deze als heiden beschouwde man moeilijk helpen om aandeel aan Israëls glorieuze toekomst te krijgen. Wat het gebed betreft zij verwezen naar een tekst uit *Deut. Rabba* 2 [6]); naar aanleiding van *Ps.* 65:3 heet het daar: David sprach vor Gott: Herr der Welt, wenn die Völker der Welt zu dir kommen, um vor dit zu beten, so erhöre sie nicht, denn sie kommen nicht mit ganzem Herzen zu dir; sondern sie gehen zu ihrem Götzen, der sie nicht erhöhrt, u. wenn sie dann sehen, dass ihre Not bleibt, dann kommen sie zur dir; da erhöre auch du sie nicht, wie es heisst: ,,Sie schreien, aber da ist kein Helfer, zu Jahve, u. er antwortet ihnen nicht'', *Ps.* 18:42. Was heisst

---

[1]) Vgl. daarover Billerbeck, III, S. 139–155; Moore, ii, index s.v. *Heathen*; C. G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, London 1930, index s.v. *Particularism.*

[2]) *Exodus Rabba* 19 bij de uitleg van *Exod.* 12:43: ,,geen vreemdelings zoon zal daarvan eten'', waarbij duidelijk onderscheid gemaakt wordt met de besneden proselyten (zie de vertaling in Billerbeck, II, S. 704).

[3]) Over dit onderscheid tussen ,,lichte en zware geboden'' zie Billerbeck, I, S. 901–903.

[4]) Ook bij de zgn. universalistische uitspraken van de rabbijnen is de gedachte toch steeds deze, dat de heidenen het heil zullen verkrijgen door zich bij Israël aan te sluiten.

[5]) In vs. 11 wordt speciaal deze tegenstelling van ,,besneden-onbesneden'' genoemd. Deze passage is vol van ,,proselytenterminologie'', vgl. Billerbeck, III, S. 585 ff.

[6]) Billerbeck, I, S. 452.

„sie schreien"? Sie schreien zu ihrem Götzen, u. wenn sie dann zu dir kommen, da heisst es: „zu Jahve, u. er antwortet ihnen nicht". Aber wenn die Israeliten zu dir rufen, dann erhöre sofort unser Gebet. Ter zake van de aalmoezen is van belang de lange discussie van Johannan b. Zakkai met zijn leerlingen, waarbij de algemene mening is, dat „alle Wohltätigkeiten und Liebeswerke, die die weltlichen Völker üben, ihnen zur Sünde gereicht" (*T.B. Baba Bathra*, fol. 10*b*); Johannan, die zelf eerst de mening was toegedaan, dat de weldadigheid aan de volken verzoening verschaft, zoals de zondoffers aan Israël, kwam later van deze mening terug. [1])

Ook de „poort van de tesjuba", die voor Israël altijd nog uitkomst kon brengen (zelfs voor Manasse!), was voor de Goj gesloten. Volkomen juist zegt Moore: „The exhortations to repentance in the Scriptures and the promises of forgiveness and restauration are in the nature of the case addressed almost exclusively to Israel, and are correctly so interpreted. For the Gentile to participate in this promise, as in all others, the indispensible condition is the repentance or conversion, in which he abandons his false religion for the true, the heathenish freedom of his way of life for obedience to the revealed will of God in his Law: in a word, becomes a proselyte to Judaism." [2]) En dat juist had Cornelius *niet* gedaan!

Deze „godvrezenden" konden misschien wel hopen, zoals Moore zegt [3]), dat zij in de voorrechten van Israël zouden delen, maar was dit meer dan de wens, die de vader der gedachte is? Zekerheid hieromtrent bestond niet! De regel was: een ger-tosjab is in alle opzichten als een heiden. Daarmee komen we aan de beantwoording van de op blz. 345 gestelde vragen. De nood, waarin Cornelius verkeerde, was het vooruitzicht van de Gehenna. God was helemaal niet gedwongen naar hem te horen; integendeel, hij kon doen, wat hij wilde, maar hij was uiteindelijk, hoe ook geprezen door de Joden, een afgewezen heiden, de deur van de hemel was voor hem gesloten.

Dit verklaart nu het bijzondere, de grote nadruk, waarmee dit

---

[1]) Billerbeck, I, S. 363.

[2]) Moore, i, p. 329. – Op p. 325 beweert Moore, dat men de afzwering van afgoderij voldoende achtte, maar Bamberger, *l.c.*, p. 36, nt. 5 bestempelt dit terecht als haggada en geen rechtsregel en zegt op p. 32: de rabbijnen „wisely refused to admit into the Jewish fold any who could not give unreserved adherence to the Torah".

[3]) Moore, i, p. 325. – Vgl. Klausner, *l.c.*, p. 45, die *Numeri Rabba*, VIII, 2 aanhaalt: „The proselytes" – true proselytes (גרי־צדק) – „are like Israel" en daaraan toevoegt: „but God-feares are not like Israel, either from their own standpoint or from that of Israel".

voorop gesteld wordt: *Cornelius had geen recht als de kinderen van het Verbond, kon niet pleiten op het Verbond met de Vaderen* [1]), *maar de deur van de hemel gaat toch voor zijn gebeden en aalmoezen open!* Dat is het verrassende van deze toezegging: wat Cornelius als heiden gedaan heeft wordt gerekend alsof het door een Israëliet gedaan is. Dit komt nu tot ,,gedachtenis ten goede voor God'' en zal leiden tot hulp. Wat hier aan Cornelius meegedeeld wordt, is een wonder van Gods genade: hij had er op kunnen hopen, maar er nimmer op mogen rekenen. Daarom wordt het hem ook in een ,,gezicht'' door een engel meegedeeld. Gezien de nood, waarin Cornelius verkeerde, is het ook begrijpelijk, dat in de weergave 11:14 van *σωθήσῃ* gesproken wordt.

De betekenis van Hand. 10:35

Wanneer men aldus de strekking van vs. 4 gezien heeft: wat Cornelius gedaan heeft, wordt gerekend alsof het door een Israëliet gedaan is, wordt ook de betekenis van vs. 34–35 duidelijk. Petrus legt daar een zeer plechtige verklaring af als inleiding op zijn prediking [2]): *ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός, ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν.* Zahn heeft zich verwonderd, dat Petrus met zoveel nadruk zegt, dat God geen aannemer des persoons is, omdat ieder Joods kind dit wist. [3]) Grosheide heeft echter terecht opgemerkt, dat het bijzondere was, dat dit nu niet meer, zoals men dit altijd had opgevat, alleen voor Israël gold, doch voor alle volken. [4]) Kan men echter met Grosheide zeggen, dat vs. 34 betrekking heeft op het werk Gods (onder verwijzing naar 11:17; dit laatste ten onrechte, want dit slaat op 10:44 vv.) en vs. 35 op de menselijke zijde van het heilswerk, waarbij *φοβούμενος de conatu* genomen wordt en niet precies in dezelfde zin als vs. 2? Vooral heeft het gebruik van *δεκτός* bij de exegeten zorg gebaard, omdat dit de mogelijkheid scheen te bieden, dat men zonder Christus zalig kon worden, wat men terecht op zichzelf en in verband met het vervolg onbestaanbaar achtte. [5]) Wendt spreekt dan ook van: ,,nicht eine absolute

---

[1]) Zoals Israel, zie blz. 279–282. – Zie *Lev.* 26 : 45; *Assumptio Mosis* 3 : 8–10, 4 : 5, 11 : 17 (Charles, *Apocrypha*, ii, p. 416–417, 424); *Zadokietische Fragmenten* 1 : 4, 8 : 3 (ed. L. Rost, Berlin 1933, S. 7 en 14).

[2]) Over ,,de mond openen'' als inleidingsformule zie E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*², Tübingen 1927, S. 33 bij Matth. 5: 1 en Bauer, *Wörterbuch*, Sp. 118.

[3]) Th. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lukas*³, Leipzig 1922, Bd. I, S. 353.

[4]) Grosheide, *t.a.p.*, blz. 341–342.

[5]) J. M. S. Baljon, *Commentaar op de Handelingen der Apostelen*, Utrecht 1903, blz. 117; Keulers, *t.a.p.*, blz. 232; Grosheide, *t.a.p.*, blz. 343.

Gottgefälligkeit, sondern eine solche, welche abzweckt auf die Antheilgabe am christlichen Evang." [1]), maar hij concludeert dit uit het verband en licht dit gebruik niet verder toe. Bauernfeind ziet hier een oud strijdwoord om het recht van heidenprediking; als men mensen als Cornelius godvrezend noemde, mocht men niet nalaten daaruit de consequenties te trekken; los hiervan ziet hij *ἐργαζόμενος δικαιοσύνην*, waarmee Lucas de zedelijke houding onderstreept (vgl. *Ps.* 15:2) en waarschijnlijk het oude parool uitbreidde, want de strijd ging juist om de vraag of men „gerechtigheid" kon verwerven buiten de Wet om; het doet denken aan *Rom.* 2:11 (door Paulus beïnvloed of heeft Paulus een leus van de oudste gemeente overgenomen?). [2]) Lake-Cadbury geven een aantekening op het gebruik van *προσωπολήμπτης* en behandelen de uitdrukking *ἐργαζόμενος δικαιοσύνην* afgescheiden van de rest; dit laatste vinden ze niet duidelijk, omdat de vraag juist was: wat „gerechtigheid" betekende; zij achten het mogelijk, dat dit betrekking heeft op het onderscheid tussen ceremoniële en zedelijke wetten. [3]) Anderen houden de twee uitdrukkingen dichter bijeen: als innerlijke vroomheid (Zahn beweert zelfs, dat deze „sehnsüchtig" naar de voleinding van de heilsopenbaring uitzag; maar daarvan staat niets in de tekst) en uiterlijke zedelijkheid. De Zwaan merkt op, dat het hier dus niet gaat om het Jood-zijn, maar om het gerechtigheid doen, maar dat dit laatste nog het typisch Joodse standpunt is; Petrus „stelt nog voorop, dat men tot de „Godvrezenden" *moest* behoren" [4]); de beknopte toelichting liet echter geen nadere uitwerking toe.

Op grond van het Joodse spraakgebruik van die dagen is het m.i. mogelijk om in deze verschillende opvattingen tot een juiste keuze te komen. Na het visioen, dat Petrus zelf ontvangen heeft (vs. 10 vv.), waarin hem duidelijk geworden is, dat hij zijn zienswijze over „rein en onrein" te herzien had, en nadat hij vernomen heeft, welk een wonderlijke toezegging in het visioen aan Cornelius gegeven was (vs. 31), begrijpt hij, dat God in de volle zin van het woord [5]) geen *προσωπολήμπτης* is. Inderdaad stond dit in het O.T., maar naar de Joodse opvatting gold dit alleen voor Israël, want tegenover de

---

1) Wendt, *a.a.O.*, S. 249.
2) Bauernfeind, *a.a.O.*, S. 249.
3) Lake-Cadbury, *l.c.*, p. 119.
4) De Zwaan *t.a.p.*, blz. 101–102.
5) Blass-Debrunner, *Grammatik*, § 234, 7; R. Bultmann, in: Kittel, I, S. 244, sub 4; Moullon-Milligan, *Vocabulary*, p. 21.

volken stond Jahwe anders dan tegenover Zijn eigendom. [1]) Nu blijkt volgens het woord tot Cornelius (vs. 4, 31), dat de zaken anders liggen: ook iemand als Cornelius vindt een open hemelpoort. Was er aanneming des persoons geweest, dan zou deze heiden niet verhoord zijn. *δεκτός* is adjectivum verbale van *δέχομαι*; de uitgang *-τος* kan aanduiden: *acceptus* en *acceptabilis*. [2]) Grundmann [3]) heeft er terecht op gewezen, dat dit woord in de LXX zeer veel in cultisch verband voorkomt: als een offer voor Jahwe *δεκτός* zal zijn, dan moet het aan bepaalde eisen voldoen, zonder fouten en vlekken, niet onrein zijn etc. (zie *Leviticus* passim). Deze cultische terminologie is ook op mensen toegepast; zeer duidelijk in *Spr.* 22:11 LXX *δεκτοὶ δὲ αὐτῷ* (*Κυρίῳ*) *πάντες ἄμωμοι*. [4]) Het is hier dus de positieve weergave van wat Petrus in vs. 28 op grond van zijn visioen gezegd heeft. Hoe Grundmann kan zeggen, dat hier de cultische samenhang verdwenen is, is mij niet recht duidelijk. Het gaat er dus over, wie acceptabel is voor God. Billerbeck [5]) gaf in zijn commentaar het Aramese קבל als aequivalent; naast de voorbeelden door hem gegeven moge verwezen worden naar het verhaal over koning Manasse, dat ook in ander verband voor ons onderzoek van belang was (blz. 340) [6]), waar hetzelfde verbum voor het „aannemen door God" gebruikt wordt. Wie is nu acceptabilis en acceptus? Cornelius, die volgens vs. 2 *εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν*, *ποιῶν ἐλεημοσύνας* was (vgl. de aanduiding in vs. 22 *δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν*). Hiér wordt gezegd: *φοβούμενος αὐτον* (God) *καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην*, een uitdrukking die volkomen parallel is. Het laatste gedeelte is nl. de vertaling van עשׂה צדקה en dit is een bekende uitdrukking voor „aalmoezen geven" [7]). Maar „gerechtigheid" kon ook ruimer betekenis hebben. Op typisch-semietiese wijze liggen hier de beide betekenissen ineen. [8]) Dit heeft echter met de Paulinische op-

---

[1]) Billerbeck, III, S. 79–83. Vgl. boven blz. 343, noot 4.

[2]) R. Kühner-F. Blass, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, I. Theil *Elementar- und Formenlehre*[3], Hannover 1892, S. 288–289.

[3]) Grundmann, in: Kittel, II, S. 57–59.

[4]) *ἄμωμος* wordt in de LXX herhaaldelijk gebruikt in verband met reine offers b.v. *Lev.* 22: 19–25 en elders; van mensen b.v. *Ps.* 14: 2 LXX verbonden met *ἐργαζόμενος δικαιοσύνην*.

[5]) Billerbeck, II, S. 703–704.

[6]) Vgl. verder b.v. *M. Berakot*, V, 5; *T. Jer. Jebamot*, 8, 8*d*; *Pesihta R.*, 161*a*.

[7]) Billerbeck, I, S. 388 geeft voorbeelden.

[8]) Een markant voorbeeld hiervan vindt men in het verhaal over koning Monobazus in: *Tosephta Pea* 4, 18 (ed. Zuckermandel, p. 24), zie: Billerbeck, I, S. 430.

vatting van het woord niets te maken. [1]) Bij Philo en Josephus komt men telkens naast elkander tegen *δίκαιος* en *εὐσεβής* (het typisch Hellenistische woord, dat bij hen de „vreze des Heren" voor hun lezers duidelijk maakt), en deze worden aldus onderscheiden: *εὐσεβὴς μὲν τὰ πρὸς τὸν θεόν, δίκαιος δὲ τὰ πρὸς ἀνθρώπους.* [2]) In het N.T. zij verwezen naar de overeenkomstige verbindingen in *Luc.* 1:75, 2:25; *Eph.*4:24. Door de onverbrekelijke eenheid van deze twee begrippen heeft men het karakter van de Joodse religie in zijn hoogste vorm in zijn dubbelzijdigheid uitgedrukt (zie ook, hoe Jezus het „grote gebod" omschrijft *Matth.*22:37–40). De ware Israëliet is gekarakteriseerd als „godvrezend en rechtvaardig".

Het verrassende in Petrus' verklaring is, dat hij nu uitspreekt, dat dit *ἐν παντὶ ἔθνει* geldt. De redenering is dus deze: de vrome Jood, rechtvaardig en godvrezend, is als deel van het bondsvolk acceptabilis voor God; blijkens de toezegging aan Cornelius is deze man, die „godvrezend" genoemd werd en aalmoezen = rechtvaardigheid deed, ofschoon een heiden ook acceptabilis. Hem, die door het woord van de engel bij Israël gerekend wordt, aanvaardt Petrus nu ook als zodanig. Dit maakt het ook begrijpelijk, dat Petrus in vs. 36 spreekt van *ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ* en in vers 42 *τῷ λαῷ*. Juist, omdat Cornelius nu bij „Israël" gerekend wordt, kan deze prediking hem gelden; anders wordt het onbegrijpelijk en zou het voor hen allen betekend hebben: het heil gaat mij voorbij!

De plaats van Hand. 10 in het hele boek

De verklaring in vs. 34–35 is inleiding op de prediking van Petrus, waarop de uitstorting van de H. Geest en doop volgt. Dodd heeft in zijn „Apostolic Preaching and its developments" [3]) er op gewezen, dat deze rede op een Aramese bron moet teruggaan (gelijk Torrey voor hem reeds had aangewezen) en dat het een typisch voorbeeld van de oerchristelijke prediking is; hij wijst dezelfde structuur ook in andere redevoeringen aan. Men kan verder gaan en zeggen: *dit*

---

[1]) Vgl. W. C. van Unnik, *De Verlossing 1 Petrus 1:18–19 en het probleem van den eersten Petrusbrief*, Amsterdam 1942, blz. 71 en 74.

[2]) Josephus, *Antiq.*, IX, 11, 2, § 236, zie verder A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, Gütersloh 1932, S. 37; G. Schrenk, in: Kittel, II, S. 195–196.

[3]) C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its developments*[2], Cambridge 1944, p. 27. Zie ook J. de Zwaan, *Inleiding tot het Nieuwe Testament*[2], Haarlem 1948, I, blz. 200–201, die Hand.9:31–11:18 tot de „Palestijnsche traditie, *vervat in een Arameesch geschrift*" rekent.

gedeelte van Hand. 10 bevat precies dezelfde elementen als Hand. 2 en is er een herhaling van: wat daar tot Iudaeers en proselyten gepredikt werd en wat leidde tot hun doop en ontvangen van de H. Geest (2:38–41) vindt hier plaats bij een godvrezende, die door de mensen niet, maar door de Allerhoogste wel bij Israël gerekend was. Volkomen ter zake wordt dan ook in 11:15 en 15:8 het verband met *Hand.* 2 gelegd.

Op deze wijze blijkt, dat Hand. 10 op goed samenhangende wijze een episode uit de oudste ontwikkeling van de kerk verhaalt. Er wordt een belangrijke stap gedaan op weg naar de prediking aan de heidenen, aan alle volken; maar het is nog niet, wat het bij Paulus is. Hier moeten de heidenen nog via het Jodendom tot het heil in Christus komen; bij Paulus staan ze gelijk in oordeel en genade (*Rom.* 1–3). Hier komen de heidenen via de synagoge tot de kerk; straks gaat met Paulus de kerk tot de heidenen. [1]) Op grond van onze exegese moeten daarom opvattingen als van Jülicher-Fascher [2]) als totaal onjuist worden gekwalificeerd; uit hun betoog blijkt, dat zij de pointe van *Hand.* 10 niet begrepen hebben. Lucas heeft voortreffelijke gegevens op de juiste plaats en met volkomen begrip voor het gewicht van deze stap weergegeven. *Hier wordt een heiden, die de God van het Verbond zocht en Zijn wil in acht nam, maar toch buiten het Oude Verbond stond, in het Nieuwe opgenomen.*

---

[1]) Zo ook, maar zonder nadere argumentatie De Zwaan, *Handelingen*, blz. 102. – Ook K. Bornhäuser, *Studien zur Apostelgeschichte*, Gütersloh 1934, S. 100–105 gaat in deze richting, al steunt hij dit juiste inzicht met ontoereikende verklaring en al vermengt hij hiermee onjuiste opmerkingen als: een onderscheid tussen „Glieder" en „Vollglieder" van de Christelijke gemeente (S. 105), het thema: geen beroepsverhindering sluit uit van de gemeente en de titel: „der erste christliche Offizier der römischen Heeres" (het beroep speelt hier een zeer secundaire rol evenals bij de eunuch in *Hand.* 8; beslissend is de verhouding tot het „volk Gods").

[1]) A. Jülicher-E. Fascher, *Einleitung in das Neue Testament*[7], Tübingen 1931, S. 436, die menen, dat dit hoofdstuk vergeleken met *Gal.* 2 verkeerd geplaatst is; want op het latere „apostelconvent" beperkt Petrus zich nog tot de Joden en zijn huichelarij *Gal.* 2:11 vv. zou onmogelijk zijn. Dit is echter een onjuiste casuspositie, want ook hier beperkt Petrus zich nog helemaal tot de Joodse lijn; het betreft hier nog een tussenphase (evenals in de eerste brief, gelijk ik mijn bovengenoemde in studie aantoonde). – Goede opmerkingen tegen Jülichers verdere behandeling van het Petrinisch materiaal in *Hand.* (S. 435–438) bij S. Greijdanus, *Bijzondere Canoniek van de boeken van het Nieuwe Testament*, Kampen 1947, blz. 290.

DE BESTERDE HEMEL IN DE CHRISTELIJKE BAPTISTERIA

DOOR

G. QUISPEL

Ostia

Wanneer men een ogenblik nadenkt, is het zeer merkwaardig, dat de eucharistie in de oude kerk des morgens gevierd werd; het Laatste Avondmaal van de Verlosser werd immers des avonds gehouden.

Voor dit probleem heeft Erik Peterson een zeer plausibele verklaring gevonden. In een belangrijk artikel (in *Vigiliae Christianae*, 1949, III, Juli) heeft hij er op gewezen, dat op verschillende plaatsen in de apocryphe *Acta Apostolorum* sprake is van het gebruik van fakkels bij de doop. Dat wijst er op, dat de doop oorspronkelijk des nachts plaats vond.

Nu behoort iedereen te weten, dat de neophiet in aansluiting op de doop veelal werd toegelaten tot het maal des Heren. Een niet zo bekend *testimonium* zij daarvoor genoemd. In de dialoog *Octavius* van Minucius Felix uit de heiden Caecilius de bekende beschuldiging van kindermoord in de volgende bewoordingen:

Iam de *initiandis tirunculis* fabula tam detestanda quam nota est. Infans *farre* contectus, ut decipiat incautos, adponitur ei qui sacris imbuatur. Is infans a tirunculo farris superficie quasi ad innoxios ictus provocato caecis occultisque vulneribus occiditur. Huius, pro nefas!, sitienter *sanguinem* lambunt, huius certatim *membra dispertiunt*, hac foederantur *hostia*, hac conscientia sceleris ad *silentium* mutuum pignerantur" (*Octavius* 9, 5, p. 19 van mijn uitgave).

Uit de aangehaalde woorden blijkt, dat de heiden Caecilius nog minder wist van de oud-christelijke doop dan sommige moderne geleerden, die op dit ogenblik de boekenmarkt overstromen met brochures over de kinderdoop. Hij, evenmin als zij, heeft enige notie van de grote betekenis, welke de prae- of postbaptismale zalving in de liturgie der oude kerk heeft gehad (hoe bovengemelde *anonymi* de tekst: *ἐπέχρισεν μου τούς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπέν μοι ὅτι ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι* (Joh. 9, 11) verklaren kunnen, blijft een levensgroot raadsel); hij weet zelfs niet, dat de *initiatio* der katechumenen onder anderen het *baptisma* omvatte: maar wel weet hij, op een rare en vage manier, dat daarbij brood, vlees en bloed

te pas kwam, hij spreekt van een *hostia*, verdraait de uitdeling van stukken van het „brood" aan de gelovigen (Just., *Ap.* I, 65) en zinspeelt misschien zelfs op de *disciplina arcani*.

Zonder twijfel is dit een *testimonium* voor de deelneming aan de eucharistie na de doop. Maar als de doop oorspronkelijk des nachts werd toegediend, zij het in de Paasnacht, zij het in de nacht van Zaterdag op Zondag, is het volkomen begrijpelijk, dat de daarop volgende eucharistie in de vroege morgen werd gevierd.

Men heeft nog niet opgemerkt, dat de nachtelijke doop ook een merkwaardigheid der oudchristelijke kunst duidelijk kan maken. De *baptisteria* zijn versierd met voorstellingen, die een dankbaar thema vormen voor verschillende aestheten, die van de christelijke archaeologie een praatje bij een plaatje maken. Het is echter aan de scherpe blik van de Bruyne, die deze kunst niet zozeer met artistieke pretenties als wel met een zekere congenialiteit en grote kennis der oudchristelijke wereld benadert, niet ontgaan, dat alle versieringen der *baptisteria* een symbolische betekenis hebben en betrekking hebben op de doop: zo het wandelen op het water, het gesprek met de Samaritaanse, en de goede Herder (over het verband van de Goede Herder met de doop zou zeer veel te zeggen zijn). En het is opmerkelijk, dat de kunstenaars deze versieringen niet naar eigen smaak en eigen fantasie aanbrachten. In Doura Europos en Napels, dus in de oudste baptisteria, vindt men ongeveer dezelfde onderwerpen afgebeeld (L. de Bruyne, *Miscellanea Mohlberg*, p. 193).

Onder deze vaste voorstellingen is nu ook, zowel in Doura als in Napels, de *besterde hemel op het plafond*. Men moet aannemen, dat deze besterde hemel niet toevallig op zo verwijderde plaatsen ontstond, maar tot de vaste versiering van het oudchristelijke *baptisterium* in het algemeen behoorde. Waarom heeft men in het doophuis beslist de besterde hemel willen afbeelden? Gelijk men weet zijn de sterren alleen des nachts te zien. Men heeft dus de *nachtelijke hemel* weergegeven. Ik kan dit alleen aldus verklaren, dat men toch altijd nog heeft willen suggereren, dat de doop des nachts plaats vond. Het kwam niet zo zeer op de nacht als feit als wel op de nacht als symbool aan. De nacht van Zaterdag op Zondag, de nacht van de doop, symboliseerde de nacht van de dood, die aan de dag van de opstanding voorafging. Het is de paulinische theologie van het sterven met Christus in de doop en het leven van Christus in de gedoopte en gezalfde, die ook aan deze symboliek ten grondslag ligt.

Voor de oude christenen was de paulinische opvatting geen beeldspraak, maar werkelijkheid, uitgedrukt door het sacrament. Zo kan Tertullianus in volle ernst (evenals verschillende griekse Vaders) zeggen, dat de gedoopten door de zalving *Christi* worden (*De bapt.* 7). Deze lezing heeft Borleffs, in zijn voorbeeldige uitgave van „*De Baptismo*", met behulp van het nieuwe manuscript *Trecensis* en op grond van het uittreksel van Isidorus van Sevilla aan het licht gebracht. Er is geen twijfel aan, dat zo gelezen moet worden, juist op grond van de parallellen bij de griekse Vaders, die hetzelfde zeggen.

Het schijnt dus in het oude christendom een algemeen verbreide voorstelling te zijn, dat de mens, door doop en zalving, Christus wordt. Het *pneuma*, dat hij ontvangt, is namelijk de Christus. *Ὁ κύριος ἐστι τὸ πνεῦμα.*

Over het belang van deze oerchristelijke mensbeschouwing voor het heden wil ik hier niet spreken, omdat men het niet horen wil. Slechts wil ik in het kort aanduiden, dat volgens de leer der oude kerk de „beschermengel" *bij de doop* in het leven van de mens komt, dat de Herder, die aan Hermas verschijnt en aan wie hij werd toevertrouwd (*blijkbaar bij de doop*) de „engel" en tegelijk de Christus is (Visio 5, 1); dat in de *Excerpta ex Theodoto passim* sprake is van de Christus, die *bij de doop* als engel tot de mens komt; dat de „glimlachende jongeling", die in de apocryphe *Acta* van Thomas en Paulus *bij de doop* met een fakkel verschijnt, dezelfde betekenis heeft. Wanneer Mani in de *Kephalaia* een der hypostases van de Verlosser met de volgende woorden weergeeft: „die Lichtgestalt (*μορφή*), welche die Electi und die Katechumenen annehmen, wenn sie der Welt entsagen" (*ἀποτάσσεσθαι*, Kephalaia 35, 21), dan wijst het woord *ἀποτάσσεσθαι* m.i. op *de doop* (cf. *renuntio diabolo et pompae et angelis eius*); Mani heeft via de apocryphe *Acta Apostolorum* de voorstelling van het oude christendom overgenomen.

Mijn bedoeling met dit alles is, van een bepaalde gezichtshoek uit nog eens weer aan te tonen, dat de paulinische opvatting van het sterven door de doop en het leven van de Christus in de mens na de doop in het sacramentalisme van de Oude Kerk is uitgebeeld en dat de nachtelijke hemel in de baptisteria het sterven van de oude mens voor de opstanding door de ontvangst des Geestes naar de opvatting van Paulus symboliseert. Dat op deze dood tevens de „verlichting" volgt, zouden de sterren kunnen weergeven die de nacht in de *baptisteria* verlichten. De doop is immers dood en *φωτισμός*. Dat de besterde hemel het monogram omgeeft, zou op de opvatting

kunnen duiden, dat de mens door de doop Christus wordt. Men vindt het monogram namelijk alleen in de *baptisteria*, niet in de basilieken en *mausolea* (de Bruyne, *o.c.*, p. 206).

En dit leidt ons tot de vraag, of Hermas, *Similia* XIII, 14, 3 wel juist verklaard wordt. Daar staat: *τοῖς ἐπικαλουμένοις τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, een zeer zinrijke wijziging van Jes. 53, 7. Gewoonlijk verklaart men: „zij, die Christenen heten". Maar de oudchristelijke opvatting is, dat de mens *τὸ ὄνομα* bij de doop ontvangt. Zou het niet kunnen betekenen: „zij, die *Christi* heten"?

DE BETEKENIS DER AESTHETICA VOOR DE SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

DOOR

G. J. HOENDERDAAL

Arnhem

1. De waarde der systematische theologie is de laatste jaren sterk in twijfel getrokken. Schumann zegt in zijn boek „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne", dat Protestantse theologie nooit systeem worden kan [1]), omdat de theologie de geopenbaarde waarheid niet kan en mag verbinden met het menselijke speculatieve denken.

Theologie is alleen verkondiging, zo schrijft hij, en de enige hulpwetenschap, die uit de philosophie gebruikt kan worden is de logica, opdat deze verkondiging helder tot de gemeente kan worden gebracht.

Merkwaardig is dus het volstrekt afwijzen van elke systeemvorming.

Men ziet hieruit dat de systematische theologie in zichzelf een nogal problematisch vak is en de vraag naar wat haar wezen uitmaakt mag aan een verhandeling als deze wel vooraf gaan.

Vragen wij naar een definitie voor de systematische theologie, dan vinden wij in het begin van Prof. v. Holks geschrift: „Wat is systematische theologie?" de volgende: „een stelsel van leerstellingen van de Christelijke Godsdienst" en „een verbinding van wijsgerige methode en schriftuurlijke norm" [2]), m.a.w. hetzelfde als dogmatiek!

Van Holk schrijft dat deze definitie niet toereikend is, want als systematische theologie samenvalt met dogmatiek dan zou het verwonderlijk zijn, dat al die niet-historische wetenschappen, nl. psychologie, ethiek, sociologie, enz. ertoe gerekend worden. De wijsbegeerte van de Godsdienst, zo van Holk, bevat al de andere principieel en is dus zelfs de meeste van allen binnen het kader van de systematische theologie. Dit vak behandelt de vragen, die oprijzen uit de bestudering van de phaenomenologie van de Gods-

---

[1]) K. T. Schuman, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, p. 23.
[2]) L. J. van Holk, *Wat is systematische theologie?* p. 1.

dienst, dus de vraag naar het wezen der religie, de vragen die rijzen omtrent de waarheid der Christelijke leerstellingen en die, welke rijzen naar aanleiding van de verhouding van deze leerstellingen tot de leerstellingen van andere Godsdiensten en wijsgerige systemen. Ten slotte omvat zij de encyclopaedie der theologische wetenschap, die niet alleen de theologische wetenschappen beschrijft en ordent, maar ook de waarden der afzonderlijke takken van de theologie ten opzichte van het geheel vasthoudt.

Van Holk eindigt zijn geschrift met erop te wijzen, dat de systematische theologie de wetenschappelijke vorm der theodicee is. „Zoals het kernstuk der dogmatiek is de rechtvaardiging van de mens voor en door God, zo is het hart der Godsdienst-wijsbegeerte deze rechtvaardiging der Goddelijke Voorzienigheid voor het menselijk denken, opdat daardoor dat, wat de mens verhindert tot het eerste door te dringen, uit de weg worde geruimd" (o. 16).

Het is goed, dat Van Holk hieraan toevoegt: dat deze arbeid in deemoed moet worden verricht, want zoals deze zin er staat, klinkt de gedachte, dat Gods voorzienigheid voor ons rechtvaardiging behoeft nogal hoogmoedig. Doch zo is het niet bedoeld. Niet Gods voorzienigheid zelve wordt voor de rechterstoel van het menselijk verstand gehaald, neen de mens poogt uit de nood van zijn leven, als denkend wezen het probleem te overmeesteren, dat de ogenschijnlijke zinloosheid van het leven hem stelt. Godsdienstwijsbegeerte poogt van de ongeborgen, zoekende mens uit, de ontmoeting te vinden met de geopenbaarde waarheid, die hij in Gods Woord heeft gevonden.

Men kan zeggen: dat heeft de mens niet te doen, hij stelle zich tevreden met Gods openbaring en beantwoorde die met geloof en zo zou men tot afschaffing der Godsdienstwijsbegeerte kunnen komen! Het antwoord is, dat de mens nu eenmaal een denkend wezen is en dat hij de problematiek die eigen denken en dat der buitenwereld hem stelt, niet straffeloos voorbij kan gaan.

Want gesteld, dat de dogmatiek het hart der theologie is, dan nog zal deze dogmatiek bevrucht kunnen worden door het ongeborgen denken van de Godsdienstwijsbegeerte, gelijk alle apologetiek heeft bijgedragen tot de verdieping en doordenking van het dogma.

De Godsdienstwijsbegeerte is de ontmoeting van Christelijke openbaringswaarheid met menselijk denken, zij heeft een naar de wereld gerichte zijde, dan is zij apologetiek en dit is een van haar

voornaamste taken. Zij heeft ook een naar het Christendom gekeerde zijde en kan van daar uit louterend en verdiepend werken op het stelsel der dogmatiek, die tenslotte inderdaad ook systematische theologie is, want zonder systeemvorming, met behulp van wijsgerig geschoold denken, is geen dogmatiek denkbaar.

2. Wij vinden dus in deze systematische theologie allereerst de ethica, verder logica, metaphysica, psychologie en sociologie.

Waarom ontbreekt hier de aesthetica vrijwel steeds aan?

a. De aesthetica is een zeer jonge wetenschap. Weliswaar worden reeds in de Griekse philosophie, aesthetische problemen aan de orde gesteld doch een systematische behandeling ervan vinden wij eerst bij Baumgarten (1735). Het merkwaardige nu van deze tak van de wijsbegeerte is, dat zij eigenlijk niet weet, wat zij moet onderzoeken! Van de kencritiek weten wij, dat zij zich moet bezig houden met de wetmatigheden volgens welke de menselijke kennis tot stand komt, van de ethica weten wij, dat het gaat om de normen, die goed en kwaad bepalen. Van de aesthetica weten wij dit alles niet zo zeker. Gaat het in de aesthetica om vaststelling van het schone? Neen, niet alleen het schone is voorwerp van onderzoek, maar ook het verhevene, het doelmatige en zelfs het lelijke. Betrekt het aesthetische zijn onderzoek op de schoonheid en verhevenheid der natuur of op die der kunst? Met andere woorden, vormt de mens de kunst in analogie met de natuurschoonheid, of ziet de mens de natuur in analogie tot zijn kunst? Is de aesthetica een wetenschap van normen, gelijk de ethica, en bepaalt zij „dit moet gij mooi vinden", of is zij een descriptieve wetenschap, die ons beschrijft wat onder verschillende culturen en volken voor schoon wordt gehouden? Is de aesthetica een wetenschap die zich moet richten tot het aanschouwend subject, of tot het verschijnend object, of moet het kunstvoortbrengende, scheppende subject als uitgangspunt worden genomen?

Gaat het om aesthetische vorm of ook om inhoud van het kunstwerk? Is beschrijving van de wetmatigheden die men in een bepaalde kunst aantreft eigenlijk wel aesthetica of is dat kunst-wetenschap? Ziehier een kleine staalkaart van vragen, die ons doet duizelen! Geen van deze vragen heeft een definitieve oplossing gevonden; over de methode is men niet zeker en het object staat niet vast!

Wat moeten wij met zulk een wetenschap in onze systematische theologie?

b. Hiernaast toont de christelijke Godsdienst een uitgesproken voorkeur voor het ethische boven het aesthetische. Ontstaan uit het ethisch-monotheïsme van het jodendom en gevoed door de verkondiging der profeten, heeft het Christendom steeds in nauw verband met de vraag omtrent goed en kwaad geleefd. Het woord „heilig" is voor de Christen steeds verbonden geweest met „zedelijk Goed" en pas Rudolf Otto heeft in zijn studie „das Heilige", het verband van dit heilige met het numineuze en de verbindingen van het numineuze met de aesthetische categorie van het verhevene duidelijk gemaakt.

Dat er dan ook Christelijke kunst bestaat, is voornamelijk te danken aan de verbindingen die het Christendom van de aanvang af heeft gehad met de wereld der antieke beschaving en als de reformatie resoluut met deze wereld tracht af te rekenen heeft, althans in het Calvinisme, een groot stuk van de Christelijke kunst afgedaan. Dit wil zeggen, dat in de verhouding van Christendom en kunst een spanning leeft, die men niet kan oplossen door de kunst uit het Christendom te bannen en evenmin door het Christendom te veraesthetiseren. Hier ligt dus hetzelfde probleem als dat van Christendom en de cultuur in het algemeen, waarvan de kunst nu eenmaal een belangrijk onderdeel is.

Wie ethisch denkt, denkt in normen van kategorische imperatieven. In de aesthetica heerst geen categorische imperatief, als er daar van imperatieven sprake is, zijn het steeds hypothetische en daarmede kan het absoluut eisende Christendom weinig beginnen.

3. Wie over aesthetica schrijft of spreekt, komt in de theologische wereld in verdenking, een aestheet te zijn in de betekenis, die men in het algemeen aan het woord geeft. Het eigenaardige is nu echter, dat de meeste „aestheten" weinig van aesthetica afweten. Zij dwepen met een wereld van kunst en schoonheid, maar onderzoeken deze zelden wetenschappelijk, zij verabsoluteren het aesthetische en houden geen rekenschap met grenzen, die uit een wetenschappelijk onderzoek duidelijk blijken.

Als men de aesthetica in de systematische theologie opneemt, moet men dit niet doen om de theologie of het Christendom te veraesthetiseren, maar om juist duidelijk de „Wegen en Grenzen" (naar v. d. Leeuw) te onderkennen die er zijn in de verhouding van het Christendom tot het aesthetische.

Het merkwaardige is, dat het juist de aesthetica is die vraagt om

ontmoeting met de theologie. Zij vraagt, of de door haar geschouwde schoonheid, ook Goddelijke schoonheid is, zij vraagt of de oorsprongen der kunst niet liggen op het gebied der religie (is een praehistorische tekening een religieus symbool of een aesthetische uitbeelding?), zij weet dat de kunst zelve een levende werkelijkheid is, die niet uit die werkelijkheid te isoleren valt, maar verbonden is, niet alleen met volksaard, sociale toestanden en psychologische factoren, maar ook met religieuze ervaringen. Kunst als vorm van levensontplooiing vraagt haar aandacht, niet de „Kunst an sich" (Schelling). Ook niet de kunst als „cognitio inferior" (Baumgarten, Hegel) maar de kunst als het leven zelf.

Daarom ook, verliest de theologie, die op dit aankloppen der aesthetica niet wil antwoorden, contact met een stuk menselijk leven. En als zij zich openstelt voor de vragen der aesthetica, dan blijkt hieruit grote winst voort te spruiten.

Want nu komt zij zelf voor het probleem te staan of haar eigen menselijk ervaarbare zijde niet coïncideert met de aesthetische.

Beleven een stel kampjongens om het kampvuur deze gebeurtenis als een aesthetische ervaring, of is dit voor hen een werkelijk religieus aangesproken zijn? Of zou het zelfs mogelijk zijn, dat een mens het religieuze gebied zou kunnen betreden via het aesthetische?

Talloos zijn de leden der Gemeente, die de dominee verzekeren, dat zij in de natuur meer godsdienst vinden, dan in de Kerk.

Is dit zinsbegoocheling? Waarschijnlijk wel. Maar om deze zinsbegoocheling te kunnen aantonen, moeten wij ons rekenschap geven, niet alleen van het wezenlijke van de Christelijke godsdienst, maar ook van het wezen van het aesthetische aanschouwen.

Bij het denken over het wezen der Godsdienst stuiten wij telkens op het begrip „irrationeel". Ook de ethica en de aesthetica hebben een niet-logische zijde. Is a-logisch hetzelfde als irrationeel? Is het a-logische der ethica hetzelfde als het a-logische der aesthetica? Gesteld de ethische normen worden voor het Christendom ontleend aan de grondgedachten van de Bijbel, de scheppings- en verbondsgedachte, de profetische gedachte en die van het Koninkrijk Gods, (Banning, Goed en kwaad naar Christelijk besef) kan men dan ook de gedachten omtrent mooi en lelijk, verheven en vulgair ontlenen aan Christelijke grondgedachten? Is in God de ideale schoonheid, waarvan alle aardse schoonheid slechts gebrekkige weerspiegeling is?

Daarnaast stuiten wij op de practische problemen. Het religieuze leven treedt overal verbonden met het aesthetische op. Waar begint

en waar eindigt in de bouw van een tempel het religieuze en waar het aesthetische? Een uiterst moeilijke vraag die als zodanig reeds onoplosbaar is, maar met behulp van de kennis der aesthetische vormproblemen toch nader belicht kan worden. Voor ons Christenen komt deze vraag in al zijn brandende actualiteit naar voren in het probleem der liturgie, der Kerkbouw, der Kerkmuziek, der Kerkinrichting en der prediking. De wekelijkse omgang van de theoloog met al deze dingen moet hem toch wel duidelijk maken dat hij doodeenvoudig in de practijk van zijn ambtsleven, als predikant, niet uitkomt als hij zich niet meer bewust is, dat zijn prediking, zijn sacramentsbediening, zijn eredienst, een aesthetische vorm-zijde heeft, waarin hij geenszins mag opgaan, maar die hij anderzijds niet straffeloos kan verwaarlozen. Zo met liturgie, zo met kerkmuziek en kerkbouw. De onwetendheid van theologen op deze gebieden, heeft al heel wat schade aan het leven der gemeente toegebracht en daarom is dit weten van de aesthetische dingen geen luxe maar een noodzaak, ja een opdracht, die het Christelijke Gemeenschapsleven en haar hoofd Jezus Christus ons stelt en waaraan wij gehoorzaam hebben te zijn.

4. Wij hebben in het voorafgaande vele vragen gesteld, zonder antwoorden. Dat was noodzakelijk ter oriëntatie in een probleemgebied, dat voor de meeste theologen terra incognita is.

Thans willen wij trachten nog enkele positieve dingen te zeggen naar aanleiding van concrete vraagstukken.

a. De metaphysische aesthetica en de Christelijke Godsidee.

Metaphysische aesthetica is die aesthetica, die het aesthetische ziet als uitvloeisel of weerspiegeling van een bovenzinnelijke werkelijkheid. Zo dus de aesthetica van Plato, Plotinus, Schelling, Hegel[1]. Het meest invloedrijk is in dit opzicht de leer van Plotinus geweest, die in het Duitse idealisme en in de Romantiek een belangrijke rol heeft gespeeld.

Bij Plotinus is de kunst de nabootsing der natuur. Maar ook de natuur zelve is een nabootsing nl. van de ideeën. De schoonheid komt als het ware als toevoegsel tot de gebrekkige natuurwerkelijkheid en verheft haar zo tot het rijk der ideeën. Het Goddelijke immers is de oerschoonheid en al het uit het goddelijke vloeiende schone maakt dat het aardse schoon kan zijn. Al het aardse schoon

[1]) Zie J. D. Bierens de Haan, *Geschiedenis der metaphysische Aesthetica.*

moet dus op het hemelse schone betrokken worden. De schoonheid is dus niet alleen vormschoonheid maar schoonheid van inhoud, zij is niet alleen de menselijke emotie, die ondergaan wordt bij het zien van bepaalde dingen – maar kleeft aan die dingen zelf aan, maakt deel uit van het wezenlijke, het ideale der dingen.

Deze neo-Platonische schoonheidsleer is in het Christendom doorgedrongen en wij vinden haar bij Augustinus.

Svoboda geeft in zijn boekje: „L'esthetique de Saint Augustin" [1]) hiervan een duidelijk beeld.

Volgens Augustinus behoort de ware schoonheid aan God toe. Daarom is het beminnen der schoonheid tevens het beminnen van God. Maar men moet het schone op de juiste wijze liefhebben. Niet de aardse werkelijkheid geeft ons de ware beleving der schoonheid, maar de liefde tot God. Deze moet voorafgaan en als de ziel hierin de ware schoonheid heeft leren kennen, zal hij van daaruit ook de schoonheid der wereld kunnen bewonderen. In de Confessiones getuigt hij, dat hij in het leven eerst het lagere schoon heeft bemind (Conf. IV, 13) en pas laat heeft hij de ware Goddelijke Schoonheid leren beminnen. Prof. Sizoo heeft in een belangrijke Diësrede aan de Vrije Universiteit over het stijlprobleem der oude Christenen (1939) de aandacht gevestigd op het feit, dat Augustinus, bedreven als hij was in de rhetoriek, geworsteld heeft met het feit, dat de Bijbel uit rhetorisch oogpunt niet schoon genoemd kan worden. Maar Augustinus komt tot het inzicht, dat de waarheid der Schrift tevens haar schoonheid is. De Christelijke stijl is een stijl waarin de rhetorische schoonheid niet de scepter mag zwaaien, maar moet voortkomen uit de wijze, waarop de waarheid in woorden wordt uitgedrukt [2]). Augustinus blijft weliswaar de aardse schoonheid als weerspiegeling der hemelse zien, maar als de schoonheid van zuiver menselijke, zinnelijke aard is, verwerpt hij haar. Zo wil Augustinus b.v. de muziek maar in zeer beperkte mate toelaten en hij beveelt het lezen der psalmen aan boven het zingen ervan. [3])

Wij vinden dus deze denkwijze: God is schoon. Zijn schoonheid is een bovenaardse, voor ons niet waar te nemen schoonheid, doch in de schepping zien wij hiervan een afglans. Wanneer schoonheid niet herinnert aan de Schepper, wanneer zij iets op zichzelf wil betekenen, dan wordt zij verworpen.

---

[1]) Uitg. Brno. 1933.
[2]) A. Sizoo, *Eloqientia Divina.* p. 18.
[3]) K. Svoboda, p. 133.

Precies dezelfde gedachten vinden wij bij Calvijn. De heerlijkheid Gods is Zijn schoonheid [1]) . Maar elke kunst die zich plaatst tegenover God of Christus is „een gevaarlijke pest" [2]) (C.R. XLIX 359: Si autem se Christo opponant, (artes) noxias esse pestes: si per se valere aliquid contendant pessima esse impedimenta sentiendum est").

Karl Barth trekt deze lijn door in zijn Kirchl. Dogmatik [3]). Ook hier is God schoon, maar van een onbereikbare schoonheid. Deze schoonheid komt tot de mens, doordat God de mens liefheeft en het de mens toestaat Hem lief te hebben. Hij is schoon, omdat Hij God is, niet is het God omdat Hij schoon is. Maar Hij is schoon omdat Hij de mens gegeven heeft, Hem te genieten. Het begrip frui Deo, wordt door Barth in verband met Gods schoonheid behandeld.

Wij zien dus, dat een metaphysische aesthetica kan leiden tot een Godsbegrip, waarin God als de waarachtige schoonheid wordt voorgesteld. Dit echter slaat weer terug op de aesthetica zelve, omdat nu alleen als schoon erkend wordt, datgene wat van God getuigt en de zuiver aardse schoonheid van lager orde wordt geacht, zodat de paradox ontstaat dat vaak het lelijke schoon is (b.v. de stijl der H. Schrift) en het schone lelijk (de verabsoluteerde kunst).

De fout van dit denken is m.i. dat hier aan het begrip schoonheid te weinig inhoud wordt gegeven. Nergens treft men bij deze schrijvers een bepaling van het wezen van het schone aan. Overal coïncideert het schone met het majesteitelijke, verhevene, heerlijke, ja zelfs valt voor Augustinus de waarheid met de schoonheid samen. [4]) Op deze wijze ontdoet men het begrip schoonheid van iedere zin. De moeilijkheden ontstaan hier, doordat men is uitgegaan van een metaphysische schoonheids-aesthetica, die allereerst het idee schoonheid identificeert met het aesthetische als zodanig en dit bovendien zijn oorsprong doet vinden in een bovenaardse werkelijkheid. Waar echter juist het schone behoort tot de aardse verschijnselen, moet dit dan als een tot deze verschijnselen komende glans van het Goddelijke worden verklaard. Maar daarbij moet men dan ten slotte datgene veroordelen, wat weliswaar naar het uiterlijk verschijnen schoon is, maar niet van God getuigt, zodat men dit langs deze redenering moet bestempelen als: niet schoon (deformitas volgens Cal-

---

[1]) L. Wencelius l'Esthetique de Calvin, p. 27.
[2]) Wencelius, 105.
[3]) II, 1, p. 733, e.v.
[4]) Svoboda, p. 118

vijn, zie Wencelius, p. 51). Deze methode, die in het Christendom algemeen verbreid is, voert dus tot een merkwaardige contradictie.

b. De critische aesthetica en de Christelijke leer der openbaring

Onder critische aesthetica versta ik de aesthetica die de wetmatigheden onderzoekt volgens welke ons oordeel over het aesthetische object tot stand moet komen. Zij onderscheidt zich van de psychologische aesthetica door haar „de jure" tegenover het „de facto" der psychologie. Haar grondlegger is Kant. Voor Kant is het kenmerkende van het aesthetische oordeel, dat het vrij staat tegenover het te beoordelen object, dus zonder begeren, zonder interesse.

Bovendien, zegt Kant, komt dit oordeel tot stand zonder het intermediair van het begrip. Het is dus geen „cognitio inferior" zoals Baumgarten zegt. Het heeft ook niets te maken met ethica of paedagogiek en het gaat niet om het aangename. Waar richt zich dit oordeel op? Op een zekere doelmatigheid, die echter geen werkelijk doel heeft, maar een harmonie in zichzelf vormt.

Hierop is men verder gegaan. Bolland, ofschoon staande in de lijn der neo-platonische, metaphysische aesthetica, definieert het schoonheidsoordeel als: „Belangeloze belangstelling voor doelloze doelmatigheid." [1])

Schleiermacher, wiens aesthetiek lang is verwaarloosd, doch de laatste tijd opnieuw in het middelpunt der belangstelling is gekomen, dank zij het werk van Odebrecht [2]), merkt op, dat „schoon" alleen gezegd kan worden van een waarneembare werkelijkheid en dat b.v. het begrip „schöne Seele" een contradictio is. Schoonheid, zo zegt hij, wordt door menselijke vaardigheid voortgebracht, het is alleen aan gestalten waar te nemen.

Schleiermacher gaat uit van het kunstwerk en beschouwt de natuur in analogie met de kunst. Door het scheppingsproces van de kunstenaar te bestuderen, komt hij tot een beschrijving van de noodzakelijke voorwaarden voor het kunst-product. Het moet ontstaan zijn uit innerlijke bewogenheid, uit visie en vaardigheid en het moet een zekere graad van volkomenheid bezitten.

Als wij nu de schoonheid geheel plaatsen in het gebied van menselijke aanschouwing en van menselijke productie, dan is het gevaar

---

[1]) G. J. P. J. Bolland, *Aesthetische geestelijkheid*, p. 12.

[2]) R. Odebrecht, *Schleiermachers Aesthetik.* Berl. 1931. Idem, *Schleiermachers System der Aesthetik.* Berlin 1932. Idem, *Schleiermachers Aesthetik.* Berlin 1940.

minder groot, dat wij de schoonheid verleggen in de Godsidee en op deze wijze genoodzaakt zijn, schoonheid van haar gestalte los te maken, zodat wij gaan spreken van een boven-aardse schoonheid, die wij geen inhoud meer kunnen geven. M.a.w. het gevaar voor „schwärmerei" met de schoonheid is hier verdwenen.

Voor de practijk betekent dit, dat wij een wapen in de hand hebben tegen een ieder, die zijn schoonheidservaring verwart met een Goddelijk aangesproken zijn. Wij hebben gelegenheid de kunst op haar plaats te houden, d.w.z. haar niet tot directe openbaring van het Goddelijke te verheffen met alle misverstanden, die hier ten aanzien van de Christelijke Openbaring schuilen. Want die openbaring in schoonheid is toch altijd maar een zeer vage openbaring, die nooit de concrete openbaring in Christus en in de Bijbel kan vervangen. Het is zo merkwaardig, dat de Nederlandse Geloofsbelijdenis in haar tweede artikel, de schepping als openbaringsvorm voorop stelt „overmits deze voor onze ogen is als een schoon boek, in hetwelk alle schepselen: grote en kleine, gelijk als letteren zijn" en dat de klaardere en helderder openbaring in Zijn Woord, daarna wordt gesteld.

Veeleer is het zo, dat de mens, die tot de natuur komt, haar reeds nadert met een Godsvoorstelling die hij uit de Bijbel en de Kerk heeft verkregen. De Ned. Geloofsbelijdenis stelt de rangorde a.h.w. paedagogisch: hij voert de mens eerst tot de natuur, dan tot de volledige openbaring. Maar principieel zou gezegd moeten worden, dat de openbaring in het Woord Gods moet worden aanvaard willen wij de schepping als daad Gods kunnen bewonderen. De liefde Gods wordt ons niet openbaar in de schepping, maar uit het Evangelie. Putten wij deze uit de schepping, dan komt het, omdat wij eerst deze liefde daarin hebben gelegd van het Evangelie uit.

Volgens de critische denkwijze is er dus schoonheid, welke niet aan het Goddelijke doet denken en desalniettemin schoon is. Dit is m.i. ook de meest met de werkelijkheid overeenkomende opvatting. Als Calvijn zegt, dat vierstemmige muziek niet past bij het Woord Gods, omdat deze meer geschikt is om de verlangens der liefde uit te drukken, dan zou hij daarmede dus zeggen, dat deze muziek tot het rijk van de Satan, dus tot de deformitas behoort. Dat kan men niet zeggen van een critische aesthetica. Schone veelstemmige muziek, al staat zij in dienst van de „vervloekte afgoderij" der paapse mis, is desalniettemin zeer schoon!

Een andere vraag is, of wij haar ter wille van die schoonheid in

onze Kerk aanvaarden! Weliswaar kan de Satan zich kleden in de gestalte des lichts, dat neemt niet weg dat de gestalte op zichzelf licht blijft, ondanks de Satan. Als wij de gestalte afwijzen, dan doen wij dat om haar inhoud, d.w.z. uit ethische en religieuze beweegredenen – maar niet omdat deze gestalte zelf lelijk is.

Men kan de schoonheid dus op grond van de critische aesthetica volstrekt scheiden van de Christelijke openbaring en zeggen, dat de schoonheid ons niets omtrent Gods wezen openbaart en dat in geen geval te zeggen is, dat God zelve „schoon" is.

Maar het werkelijke leven komt hier tussenbeide. Critisch moge onderscheid tussen ethiek en aesthetica, religie en logica te maken zijn, in de practijk lopen deze gebieden volstrekt dooreen. De religieuze existentie van de mens is zo volstrekt, als grond van al zijn levensuitingen aanwezig, dat zij ook zijn schoonheidsuiting zal beheersen. Wie gelooft, die kan het niet laten, hij moet ervan zingen, zeggen zowel Luther als Calvijn. Kunst als uitdrukking van de religieuze existentie, als schone vorm der verkondiging, zal altijd met religie verbonden blijven. Als wij critisch te werk gaan, vragen wij naar de grond van die verbondenheid en dan komen wij terecht bij het begrip „Symbool".

Volgens Heering [1]) is Symbool een teken, dat staat tussen „dit is" en „dit stelt voor". Het is meer dan een zinnebeeld en minder dan een afbeeldsel. „God de Vader" is een symbolische uitdrukking, waarin wij eensdeels beseffen, dat wij in uitdrukkingswijze oneindig tekort schieten, anderdeels weten, dat wij er iets wezenlijks mede kunnen uitzeggen.

Nu is het opstellen van symbolen voor Gods wezen, geen willekeurige bezigheid des mensen. Tillich zegt, dat het symbool een „innere Mächtigkeit" heeft [2]), maar waarschuwt ervoor, dat een symbool, dat iets eindigs verheft tot de waardigheid van het oneindige, daemonisch is. Men loopt bij ieder symboliseren de kans om te zondigen tegen het tweede gebod.

Daarom kunnen wij niet zonder meer de schoonheid als religieus symbool aanvaarden, maar, als wij dit doen, moeten wij ons richten naar de Christelijke openbaring, die primair is en dan zoeken of, evenals deze openbaring ons het vader-symbool heeft gegeven, ook de aesthetische categorieën, als verhevenheid, het tragische, het volkomene, het spel en de heerlijkheid tot symbolen kunnen worden

---

1) G. J. Heering, *Geloof en Openbaring*, I, p. 24.
2) P. Tillich, *Religiöse Verwircklichung*, p. 103.

verheven. Het zou te ver voeren, hier op deze plaats nader op in te gaan; ik heb een poging hiertoe in mijn proefschrift gewaagd [1]. Het gaat hier alleen om aanduiding van een methode en een mogelijkheid.

c. Wegen en grenzen der phaenomenologie

Het komt velen voor, dat de critische methode te abstract blijft en daarom te magere resultaten geeft. Daarom wendt men zich liever tot de concrete werkelijkheid der verschijnselen en tracht daar het leven zelf te grijpen in zijn verbinding van het aesthetisch en de religie.

De phaenomenologie is een wetenschap van de ideeën die men achter de verschijnselen en door de verschijnselen zoeken moet. Men blijft dus niet staan bij de verschijnselen zelf, maar zoekt hun grond.

Het meesterwerk op het gebied van phaenomenologisch onderzoek naar de verhouding van religie en kunst blijft Van der Leeuws „Wegen en Grenzen".

Van der Leeuw gaat niet uit van een bepaalde aesthetica, maar ontdekt in de levende werkelijkheid de talrijke coïncidenties van religieus leven en kunst.

Hij gaat dit na bij dans, woord, muziek en beeldende kunst en het valt niet moeilijk, om verbanden te vinden. Dit zijn de wegen der phaenomenologie en zij zijn zeer aantrekkelijk, omdat zij vol zijn van werkelijkheid. Het wordt echter moeilijker, en dan komen de grenzen te voorschijn, als men wil komen tot het ontdekken van noodwendige wezens-verbanden. Dit geeft v. d. Leeuw zelf toe [2]. Het komt er, wat dit betreft op neer, dat Van der Leeuw een groot aantal associaties opstelt, die hij langs psychologische weg wint. Een indische tempel maakt op ons de indruk van een ontzagwekkende veelheid. Nu concludeert v. d. Leeuw hieruit, dat dit moment ons leidt tot de veelheid van het Goddelijk leven.

Dit kan zo zijn, maar dan moet de religieuze existentie voorafgaan. Op velen maakt deze tempel misschien wel een grootse, maar geen goddelijke, misschien zelfs wel een rommelige indruk, wie zal het zeggen. Men kan nooit van een bepaald concreet voorbeeld zeggen, hoe een mens dit zal moeten doorleven. Als men dus bij het phaenomeen blijft staan, dan komt men nooit tot het naspeuren van causale relaties, maar men komt, zoals v. d. Leeuw zegt: tot

[1]) G. J. Hoenderdaal, *Rel. existentie en aesthetische aanschouwing*, (Proefschr.) p. 160–167.
[2]) G. v.d. Leeuw, *Wegen en Grenzen*, p. 4.

begrijpelijke verbanden. Hier liggen dus de grenzen der phaenomenologie.

Voor een onderzoek, dat het aesthetische met de theologie in aanraking wil brengen, zijn deze phaenomenologische gezichtspunten wel degelijk van belang. Zij geven ons uitgangspunten. Zij geven bepaalde voorbeelden, zij geven de levende werkelijkheid en dwingen ons uit te treden uit onze noodzakelijke abstracties. Toch spreken zij het laatste woord niet. Dat wordt gesproken, als het gesproken zal worden, door de philosophische aesthetica, door de Christelijke dogmatiek en door de wijsbegeerte van de Godsdienst, als het gaat om het schone als openbaringsvorm.

4. Tenslotte een uitzicht op de practijk.

Wanneer wij niet hebben leren onderscheiden tussen de aesthetische en de religieuze vormen, dan lopen wij het gevaar in ons kerkelijk leven het aesthetische onder de vorm van het religieuze te introduceren.

Onze eredienst is aanbidding en verkondiging, zij is geen aesthetisch phaenomeen. Daarom is protest tegen het lelijke der kerkzang niet op zijn plaats. Evenmin is het op zijn plaats aesthetische vormen aan te brengen, die religieus geen waarde hebben. Elke versiering in ons kerkgebouw moet zijn verantwoord, elk gebaar en elke toon zijn zin hebben. Er wordt in kerken veel gemusiceerd zonder dat de religieuze noodzaak aanwezig is en zonder dat de verkondiging wordt gediend. Kerkmuziek is muziek van een zeer eigen aard, waarin het woord niet ten onder mag gaan ten koste van de schoonheid der klank. Kerkgebouwen moeten vooral het doel, nl. de eredienst dienen en niet allereerst de schoonheid van het oog bekoren. De plaatsing van het orgel als uitgebreide wandversiering in een kerkgebouw is uitvloeisel van aestheticisme, omdat we daar een element in de eredienst, nl. het orgel, dat een zeer ondergeschikte plaats inneemt (desnoods gemist kan worden), uit aesthetische overwegingen op een voorrangsplaats zetten. Het luiden van de klok op Goede Vrijdag (N.B.) bij de uitvoering van de Matthäeuspassion evenzeer. De luisteraars naar de Matthäeuspassion (van Gemeente kan hier niet worden gesproken) doorleven hier de kerk als een aesthetisch phaenomeen en zwelgen een ogenblik in een illusie van gevoelsvroomheid.

Dit alles wijst er op, dat wij bij het zoeken naar liturgische principia, diep moeten beseffen wat het religieuze uitgangspunt van ons

vraagt, willen wij niet volgens aesthetische principia onze eredienst opbouwen.

En dan mag het ook mooi zijn! Ik ben geen voorstander van lelijk zingen in een lelijke kerk en lelijk preken op een lelijke preekstoel, ik zie ook liever een goedgevormde oude avondmaalsbeker, dan een wanproduct der negentiende eeuw. De schoonheid is echter in rangorde de tweede. Dan is zij op haar plaats en dan vervult zij haar taak als dienend symbool.

De aesthetische vormen, die in onze eredienst hun plaats hebben, dwingen ons dus tot sterker bewustwording van de religieuze grondgedachten van deze vormen. Alleen een diepgaande bestudering van het aesthetische kan ons verlossen van aestheticisme in de eredienst. Daarnaast kan het ons tevens de juiste plaats van het schone aanwijzen opdat wij niet vervallen in de onvruchtbare tegenstelling tussen aestheticisme enerzijds en anti-aestheticisme anderzijds. Juist daartussenin is plaats voor een niet verabsoluteerd schoonheidsbesef, dat kan worden tot symbool voor ons religieuze leven en daardoor tot drager en voertuig van Gods openbaring.

Het gaat er dan om voor een verheven inhoud een verheven vorm te vinden. De schone vorm is niet verachtelijk, mits zij de waarheid van het Woord niet bedekt. Het probleem der rhetoriek is dus niet: hoe preek ik zo mooi mogelijk en ook niet: hoe preek ik zo lelijk mogelijk, maar het probleem is: hoe geef ik aan mijn prediking de waardigste vorm, opdat het Woord Gods er uit zal kunnen lichten. Het Woord Gods mag noch door schoonheid noch door lelijkheid bedekt worden. Want ook dit laatste kan het geval zijn, het lelijke kan evenzeer een belemmering in de verkondiging zijn als het schone. Dit mag een theologie die enkel het anti-aesthetische ,,dorre'' woord wil verkondigen wel weten.

Het gaat niet om anti- of pro-aesthetisch, het gaat om de confrontatie van ons getuigenis met de ons omringende werkelijkheid, waarin het aesthetische evenzeer haar plaats heeft als het psychologische en het maatschappelijke. Ons Christendom staat niet geisoleerd, maar midden in de wereld, daarmede heeft het te rekenen.

MEDEDELINGEN

Bij het ,,Centro evangelico di Cultura" te Rome verschijnt een tijdschrift ,,Protestantesimo". Van de hand van O. Cullmann verscheen daarin onlangs een belangrijk en gedocumenteerd artikel ,,Gesù servo di Dio (*Ἰησοῦς παῖς Θεοῦ*)". Het is ontstaan uit een cursus bij de Waldenzische faculteit te Rome in Maart 1948 gehouden en zal de grondslag zijn van een onderdeel van een boek over N.T.-ische Christologie.

Bibliografisch belangrijk is nr 11 van de ,,Symbolae Biblicae Upsalienses" (Supplementhäften till Svensk Exegetisk Arsbok), getiteld Revue de travaux sur le N.T. publiés à Uppsala et à Lund 1945–1948, (ed. Gleerup, Lund, en Munksgaard, Kopenhagen). De 98 pp. 8° geven een critisch overzicht van de volgende boeken: *H. Sahlin,* Der Messias und das Gottesvolk, Studien zur protolukanischen Theologie (1945, VIII 405 pp.); *Bo Reicke,* The disobedient Spirits and Christian Baptism, A Study of 1 Pet. 3 : 19 and its Context (1946, VIII + 275 pp.); *Stig Hansson,* The Unity of the Church of The N.T.: Colossians and Ephesians (1946, XI + 197 pp.); *Helge Almquist,* Plutarch und das N.T. (1946, 165 pp.); *Harald Riesenfeld,* Jesus Transfiguré (1947, XI + 370 pp); *J. G. H. Hoffmann,* Les vies de Jésus et le Jésus de l'histoire, Étude de la valeur historique des Vies de Jésus de langue française non catholiques, d'Ernest Renan à Charles Guignebert (1947, VI + 233 pp.); *Ernst Percy,* Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe (1946, XVII + 517 pp.); *Erik Sjöberg,* Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch (1946, 219 pp.);

Verder bevatten de pp. 85–87 een overzicht van ,,La première série des Coniectanea neotestamentica van de hand van L. Cerfaux (Leuven) en de pp. 88–98 een overzicht van nr 11 dezer reeks ,,Coniectanea", dat tegelijk een gratulatorium was voor Prof .A. Friedrichsen. Onder de schrijvers dezer recensies en dgl. vinden wij Michaelis, Goguel, Kümmel, Ed. Schweizer e.a.

De Zwaan

AANTEKENING BIJ PSALM 8:2 v.

Op blz. 11 vv. van deze jaargang gaf ik een proeve van een mogelijke vertaling van bovengenoemde moeilijke verzen van deze Psalm. Hierbij stelde ik voor 2*b* te beschouwen als zelfstandige relatiefzin, die als onderwerpszin dienst doet van de nazin in 3*a*; deze nazin is hier dan (en dit is enigszins ongewoon in het Hebreeuws) geen verbale, maar een nominale zin. Enkele voorbeelden, die op blz. 12 daarnaast werden gegeven, werden (gelijk mij bij mondelinge bespreking bleek) niet door ieder overtuigend geacht. Vandaar dat ik naar nog andere voorbeelden uitzag, en die hier ter tafel wil brengen. Het spijt mij, dat ik door andere werkzaamheden zo in beslag werd genomen, dat van een uitwerking hiervan niet eerder kwam. De gevallen van een dergelijke zinsconstructie zijn niet zeer groot,

althans mijn oogst was het nog niet. Wel zijn er verschillende verwante constructies, als b.v. Dt. 27:26 en Neh. 6:17*b*. Men kan hier echter tegen in brengen, dat zij geen parallel verschaffen, omdat de gezegde-zin een deelwoord, hetzij passief of actief (dus een werkwoord), bevat. Wij zullen deze dan ook niet nader bespreken. Een ander verwant geval zijn zinnen als Jer. 43:11*b*, 15:2*b*, v. Maar deze verzen zijn duidelijk een breviloquentie, een verkorte zinsconstructie, en vooral is de zelfstandige relatiefzin als voorzin geen verbale zin!

Brengen deze voorbeelden ons slechts (zij het aan weerszijden) aan de drempel en voeren zij ons er niet overheen, zo bieden de volgende verzen (speciaal het eerste, dat m.i. onweerspreekbaar is) duidelijk een dergelijke zin, als door mij bedoeld: Num. 33:55 en Micha 3:3*a*.

Num. 33:55: „En indien gij de inwoners van het land niet voor u wegdrijft, dan zal het geschieden: *degenen, die gij van hen overlaat, zullen tot doornen in uw ogen en tot stekels in uw zijden zijn*, en zij zullen u benauwen op het land, waar gij woont".

De gecursiveerde zin (hoewel opgenomen in een groter zinsverband) is duidelijk een zelfstandige verbale relatiefzin, die als subjectszin bij de volgende nominale zin staat.

Ook Micha 3 : 3*a* kan o.i. het eenvoudigst zo worden verklaard:

„Ja, *hetgeen zij eten, is het vlees van Mijn volk*; en hùn huid trekken zij van hen, en hùn beenderen kluiven (?) zij af!"

Wie dit vers zo leest, kan het in het verband uitstekend laten staan. Het *ašer*, dat aan alle exegeten veel hoofdbrekens kostte, en dat de meesten willen schrappen, wordt zo „geruisloos" verklaard. Vooral komt op deze wijze het rhythme van de zin (nl. het rhythme der gedachte!) duidelijk uit; dezelfde klemtoon, die 3 *aα* legt, is te vinden in 3 *aβ* en *γ*, waar het object van de zin (*ʿor* en *ʿesem*) met nadruk voorop is geplaatst.

Op het verband ga ik hier niet nader in; m.i. kan de tekst volledig zo gehandhaafd blijven, ook wat de volgorde en de context betreft. Als de zin van 3 : 3*aα* op deze wijze, als hier is voorgesteld, wordt opgevat, is naar mijn gevoelen het schijnbaar onregelmatige van vs. 2 en 3 opgeheven en wint de gehele context zowel grammaticaal als naar de inhoud.

Th. C. Vriezen

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

Le Religioni del Monde, esposte da Amore, Ballini, Bausani, Bernardi, Dalla Torre, Furlani, Messina, Nagae, Paschini, Pesci, Romeo, Tchen, Tentori, Turchi, a cura di Nicola Turchi, Coletti, Editore, Roma, 1946, 614 blz., igen.

Het is voor Protestanten belangwekkend te weten volgens welke principia en in welke geest R.K. geleerden de godsdienstgeschiedenis beoefenen en welke kijk zij hebben op dit studiegebied. Dit nieuwste werk over de godsdiensten der wereld, samengesteld uit bijdragen van een reeks Italiaanse geleerden, onder redactie van Nicola Turchi, stelt ons in staat daarvan op de hoogte te komen. Het voorbericht presenteert dit boek als een serie studies, die met vermijding van apologetiek en polemiek een objectieve weergave der gegevens willen schenken en daardoor de beste demonstratie zijn van drie welbekende waarheden der R.K. theodicee: 1) het bestaan van een persoonlijk en transcendent God, wiens voorzienige zorg zich over de mensheid uitstrekt, 2) het geloof in een voortbestaan na de dood, 3) het verlangen naar verlossing, zowel van het physieke als het geestelijke kwaad. Het is dubieus of niet-R.K. lezers na lectuur van dit omvangrijke en gedegen werk geheel met deze these uit het voorwoord zullen instemmen. Er rijst enige twijfel aan de objectiviteit van het onderzoek, wanneer er wordt verondersteld, dat dit als vanzelfsprekend resultaat bepaalde grondstellingen van de R.K. theodicee zal opleveren. Zo eenvoudig ligt deze kwestie niet. Trouwens het zou nog hoofdbrekens kosten de genoemde geloofswaarheden steeds terug te vinden in het beeld dat deze geleerden ontworpen hebben van de niet-Christelijke godsdiensten. Dit laatste pleit voor hun streven naar onpartijdigheid. Daaraan paren zich grondige kennis en het ernstige streven om in deze materie door te dringen. Aan de andere kant getuigt de wijze van behandeling van een zekere bevangenheid des geestes en van een bepaalde oriëntatie der godsdiensthistorische belangstelling, die anders gericht is dan onder Protestantse geleerden. Reeds de samenstelling van dit werk openbaart deze tendentie. De antieke godsdiensten komen er een beetje bekaaid af. De meeste aandacht is besteed aan de godsdiensten, die van belang zijn voor de Bijbelse en de Christelijke gedachtenwereld: de godsdiensten der klassieke wereld (67 blz.), de Islam (33 blz.) en het Jodendom (69 blz.) Een brede plaats is verder ingeruimd aan een vierdelige geschiedenis van het Christendom (187 blz.). En wat de godsdiensthistorische visie betreft, deze is in hoofdzaak descriptief en mist de diepgang der phaenomenologische benaderingswijze: het boek biedt een macht aan interessante gegevens, maar schiet te kort in de kunst van het schouwen van het wezen der godsdienstige verschijnselen.

Een vluchtige aanduiding van de inhoud der verschillende artikelen moge nader adstrueren, wat tot lof en critiek van dit standaardwerk is gezegd. Bernardo Bernardi schreef het eerste hoofdstuk over „godsdienst en

godsdiensten": een duidelijk overzicht over bekende theorieën omtrent het wezen van de godsdienst, met een keuze voor de „historisch-culturele" school. Dezelfde schrijver behandelde „de godsdiensten der primitieven": het artikel toont een duidelijk voorkeur voor de idee van de verheven godheid. Matteo Tchen en Lorenzo Nagae schetsten „de godsdiensten van Oost-Azië": een summier en ietwat oppervlakkig relaas. Tullio Tentori wijdde 11 blz. aan „de godsdiensten van Mexico en Peru". Het laat zich begrijpen, dat de beschrijving van „de godsdiensten van Indië: Vedisme, Brahmanisme, Hindoeisme, Jainisme", die Ambrogio Ballini in 26 blz. samenperste, niet diep op de materie kon ingaan. Uitvoeriger is dezelfde schrijver over het Boeddhisme: een goed gedocumenteerd artikel. De kijk, die Giuseppe Messina op de „godsdiensten van Iran" geeft, is weinig bevredigend; hij beschouwt de verkondiging van Zarathoestra niet als een geloof, maar als een leer, een theorie. Giuseppe Furlani ontwierp een beeld van „het antieke West-Azië": de godsdiensten van de volken van Mesopotamië, Syrië en Klein-Azië; hij beweert o.a., dat de anthropomorphe opvatting van de godheid in het Tweestromenland als uiterste consequentie de voorstelling met zich mee voerde, dat de god kan sterven; hier worden de zaken toch wel op hun kop gezet. Egypte wordt vervolgens door Nicola Turchi in 4 blz. wel heel stiefmoederlijk behandeld. Dezelfde schrijver wijdt daarna uitvoerig uit over „de godsdiensten van de klassieke wereld", waartoe ook de Kelten, de Germanen, de Slaven en de Balten worden gerekend. Het artikel is wat dor-descriptief, al bevat het een schat aan gegevens. Alessandro Bausani gaf een interessant beeld van de Islam. Voortreffelijk is de studie van Antonino Romeo over „het Jodendom": zij getuigt van een grote geleerdheid en van een fijn begrip van de eigen aard der Joodse vroomheid. Belangwekkend voor Protestantse lezers is de vierdelige kerkgeschiedenis: Benedetto Pesci tekende „het Christendom in de antieke periode"; Agostino Amore behandelde de Middeleeuwen; Pio Paschini beschreef de geschiedenis van „het Christendom in de moderne tijd" d.w.z. vanaf de Renaissance tot de Franse revolutie en Paolo Dalla Torre nam het laatste deel voor zijn rekening: van de Franse revolutie tot heden. Het zijn vier stukken, die men met belangstelling leest. Het doet echter merkwaardig aan, dat van de Hervorming met zoveel woorden wordt gezegd, dat zij eigenlijk een „revolutie" moet heten (blz. 532) en dat zij dienovereenkomstig ook beschreven wordt. Het geeft te denken, dat de nieuwste geschiedenis in hoofdzaak een schildering werd van het beleid der laatste pausen.

Alle artikelen zijn voorzien van literatuurlijsten, die op zich zelf in hun keuze de moeite van het bestuderen waard zijn. Het boek als geheel heeft als aanhang een aantal statistieken over het getal belijders der verschillende godsdiensten, een overzichtelijke inhoudsopgave en een alphabetische index. Het is te betreuren, dat de paragrafen der artikelen niet van opschriften voorzien zijn. Dit bemoeilijkt de lectuur, omdat men nu telkens weer terug moet bladeren naar de aanhef, waar de inhoudopgave gedetailleerd onder de titel is geplaatst.

C. J. Bleeker

Handbuch der Religionswissenschaft, herausgegeben von GUSTAV MENSCHING, Bonn, 1. Teil, IV Abschnitt, 3. Johannes Leipoldt, die Mysterien, 4. Johannes Leipoldt, das Christentum, 5. Bertold Spuler, der Islam (Sunniten), Rudolf Strothmann, der Islam (Sekten), Wissenschaftliche Editionsgesellschaft m. b.H., Berlin 1948, 112 blz. ,ingen.

In dit tijdschrift mag een aankondiging niet ontbreken van het pas verschenen, eerste deeltje uit het nieuwe ,,Handbuch der Religionswissenschaft", waaraan behalve een reeks Duitse geleerden ook Prof. dr G. v. d. Leeuw en ondergetekende het genoegen hebben mede te werken. De prospectus van dit ,,Handbuch" biedt een indrukwekkend beeld van het gehele werk: het zal verdeeld zijn in: 1. Teil: Allgemeine Religiongeschichte met 4 Abschnitte, nl. Wesen und Geschichte der Religionsgeschichte, die Religion der Naturvölker, die Religion der Kulturvölker, die Universalreligionen; 2. Teil met 8 Abschnitte, nl. Die Disziplinen der systematischen Religionswissenschaft, die heilige Umwelt, die irdische Welt, der Gottesumgang, die Grundstrukturen der Religion, Typologie der Religion und der Religionen, Lebensgesetze der Religion, Beziehungen der Religion zu anderen Kulturgebieten. De verschillende ,,Abschnitte" zijn opnieuw in paragrafen onderverdeeld.

Een dergelijke systematische opzet doet niet-Duitsers glimlachen. Men moet echter bewondering hebben voor de voortvarendheid, ijver en moed, waarvan het plan om in het na-oorlogse Duitsland een dergelijk omvangrijk werk te publiceren, getuigenis aflegt. Het is trouwens te begrijpen, dat er bij onze Oostelijke buren een schreeuwende behoefte bestaat aan handboeken, die overzichten geven en tot de studie inleiden.

Het eerste deeltje van dit ,,Handbuch", zoals het voor ons ligt, levert een proeve, die vertrouwen schenkt. J. Leipoldt biedt een beknopte, zakelijke beschrijving der mysteriën, telkens verwijzend naar de bronnen. De artikelen van B. Spuler en R. Strothmann, respectievelijk over de ,,Sunniten" en de ,,Sekten" van de Islam, zijn knap en helder geschreven. Het stuk van J. Leipoldt over het Christendom zal misschien een aantal lezers minder bevredigen, speciaal de Nieuwtestamentici niet. Het handelt over ,,Das Christentum als Weltreligion im Kreise der Weltreligionen", gezien vanuit godsdiensthistorisch gezichtspunt. De schrijver beschikt over een solide en brede kennis en verrast de lezer menigmaal door zijn oorspronkelijke kijk op bekende vraagstukken. Vermoedelijk komt er echter bij de lectuur meer dan eens een vraag- of uitroepteken bij de kantlijn te staan. Juist daarom zij speciaal dit artikel ter lezing aan theologen aanbevolen.

C. J. B.

Gustav Mensching, Soziologie der Religion, LUDWIG RÖHRSCHEID VERLAG. Bonn 1947, 294 blz., ingen.

De godsdienstwetenschap bezit reeds vele jaren oog voor de gemeenschapvormende kracht van de godsdienst. Men is allang genezen van de dwaling van het individualisme, dat de religie beschouwde als rechtlijnig uitvloeisel van het geloof van de enkeling. Trouwens de moderne massa-

maatschappij oefent zulk een sterke invloed op het denken uit, dat de onderzoekers vanzelf een ander zicht kregen op de structuur van de godsdienst. Bekende studies als van E. Durkheim, Max Weber, E. Troeltsch en J. Wach hebben zich met verschillende facetten van de sociologische bouw der religie bezig gehouden. Er ontbrak nog een samenvattend handboek, althans voor Duitsland. In Nederland schreef W. Banning zijn „Theologie en Sociologie", dat een heldere en lezenswaardige inleiding vormt tot de problemen, die de onderlinge aanraking van de beide in de titel genoemde wetenschappen opwerpt. Voor de Scandinavische volken biedt het kort geleden verschenen handboek van de Zweed Å. Ström, getiteld „Godsdienst en Gemeenschap", een voortreffelijke leiddraad. Dit werkje, helaas nog niet vertaald, overtreft het hier aangekondigde boek van G. Mensching verre in helderheid van dispositie, scherpte van formulering en trefzekere hantering der sociologische principes. Dit neemt niet weg, dat Mensching een zeer verdienstelijk boek heeft geschreven, dat in zijn bijna 300 compres gedrukte pagina's een schat van kennis en inzicht herbergt.

Een summier overzicht van de inhoud moge allereerst een indruk geven van de bouw en de strekking van dit boek. Wij moeten volstaan met een zeer verkorte weergave van het schema, waarop dit boek is gebouwd. Want de indeling is zover in hoofdstukken en paragrafen verbijzonderd, dat een korte recensie deze veelheid aan titels niet kan verzwelgen. Na een inleiding over „Wesen und Aufgabe der Religionssoziologie" behandelt de schrijver in de eerste „Abschnitt" de verhouding van „Religion und profane Gemeinschaft", en wel onder dubbel gezichtspunt; *a.* „Volksreligion und profane Gemeinschaft", in tweeën verdeeld: „Volksreligiöse Gemeinschaftsformen" en „Allgemeine Wandlungen und Wesensmomente der volksreligiösen Gemeinschaftsformen", *b.* „Universalreligion und profane Gemeinschaft", in drie hoofdstukken verdeeld: „Universalreligion und die vitalen Gemeinschaftsformen", „Universalreligion und Staat", „Hochreligion und Masse". De tweede „Abschnitt" is gewijd aan het thema: „Religion und religiöse Gemeinschaft", naar de volgende gezichtspunten: „Die hochreligiösen Gemeinschaftsformen", „Die Organisation der Religion", „Konservative und revolutionäre Religionsführer", „Die Gemeinschaftsbeziehungen der hochreligiösen Erlebnisweisen". De derde „Abschnitt" heeft tot titel: „Gemeinschaft und Religion" en bespreekt de problemen: „Weltliche Gemeinschaft und Religion", „Der Verfall religiöser Gemeinschaft und die lebendige Religion", „Die Beziehungen der Religionsgemeinschaften zueinander".

Zoals uit deze verkorte inhoudsopgave blijkt, heeft de auteur zich moeite gegeven de sociologische structuur van de godsdienst langs verschillende paden te benaderen. Zijn analyse is voorzichtig, getuigt van een veelzijdige kennis en een brede blik en onthult keer op keer kanten aan de sociologische bouw van de godsdienst, die gemakkelijk aan de aandacht ontsnappen. Het is een leerzaam boek, zeker ook voor theologen. Ter adstructie van dit oordeel verwijzen wij o.a. naar de paragraaf over „Hochreligion und Masse", waarin Mensching uitnemend schildert, hoe de massa als „volksreligiöser Rest" in de sociologische formaties van de

,,Universalreligion" de infiltratie brengt van ,,Vorhofreligion".

Al lezend betrapt men de schrijver ook meermalen op uitspraken, die zeer aanvechtbaar zijn. Slechts twee voorbeelden: het is beslist onjuist, dat er in de ,,Volksreligion" helemaal geen sprake zou zijn van de zelfstandigheid van de enkeling (blz. 162); het is eenzijdig te beweren, dat de Mystiek a-sociaal is (blz. 141), een uitspraak, die de schrijver op de volgende bladzijde dan ook gedeeltlijk terug neemt. Belangrijker dan dergelijke detailbezwaren is het feit, dat de auteur in zijn prijzenswaardige ijver om volledig te zijn in zijn descriptie, lang niet altijd het kristallisatiepunt der godsdienstige gemeenschappen scherp en overtuigend in het licht heeft gesteld. Dit maakt het beeld onscherp. Het duidelijkst blijkt dit bij de behandeling van de kerk en de secte. Het lijkt mij methodisch foutief, dat de bespreking van de secte, die op blz. 187 aanvangt, niet vooraf gegaan wordt door een definitie van haar sociologisch principe. Wat het wezen en de sociologische bouw van de kerk betreft, vraagt men zich al lezende af of de schrijver hierop wel de juiste kijk heeft, vooral wanneer men hoort, hoe hij de kerk tot het motief der organisatie herleidt. Deze wijze van beschouwen doet de vraag rijzen of Mensching met zijn kennelijke waardering van ,,Persönliche Frömmigkeit" in dezen niet te individualistisch denkt en of hij de genuïen sociologische structuur der kerk voldoende heeft onderkend. Deze bedenkingen doen echter niets af aan onze oprechte waardering voor dit boek, dat wij gaarne aanbevelen bij allen, die belang stellen in de sociologie van de godsdienst, een vak, dat in deze eeuw een eminent practische waarde gaat krijgen, niet het minst voor de predikant. C. J. B.

OUDE TESTAMENT

Dr G. Ch. Aalders: *Het boek der Prediker.* Commentaar op het Oude Testament onder redactie van Prof. Dr G. Ch. Aalders, Prof. Dr W. H. Gispen en Prof. Dr J. Ridderbos, Kampen. N.V. U.M. J. H. Kok. 1948.

De verschijning van de nieuwe, wetenschappelijke reeks Commentaren, die bij de uitgever Kok het licht zal zien, is een feit waarover men zich kan verheugen. Na de *Korte Verklaring*, die meer populair wetenschappelijk werk bood, is de uitgave van een uitvoeriger Commentaarwerk, dat volledig op de moeilijkheden van het Hebreeuws belooft in te gaan, zeer te begroeten. Hier zullen de gronden voor de Gereformeerde exegese ten volle bloot worden gelegd, naar men mag verwachten. Voor bepaalde groepen van nederlandse theologen zal deze serie *de* commentaar der toekomst zijn.

Daarom heeft het zin een bijzondere betekenis aan deze verschijning toe te kennen en dit geboden deel met nauwkeurigheid te bestuderen. Naar het uitwendige is de serie heel goed verzorgd; band, papier en druk laten niets te wensen over. Naar het inwendige is, te oordelen naar de voor ons liggende studie, nauwelijks enige moeite gespaard om iets

te leveren, dat op de hoogte van het wetenschappelijk onderzoek van heden staat. Prof. Aalders heeft een brede literatuur gebruikt en ook verwerkt, hoewel men wel enkele beschouwingen mist, zo als Pedersen's *Scepticisme israélite* en meer dan één studie over de verhouding van Prediker en de hellenistische philosophie; over dit laatste probleem wordt in de Inleiding met een korte alinea heengestapt. Niemand zal de auteur echter lastig vallen om deze kleine hiaten; men kan nu eenmaal niet volledig zijn, en moet ook als exegeet de moed hebben het zelfs niet te zijn.

De Inleiding is kort gebleven, en omvat ongeveer twintig blz. buiten de opsomming van literatuur. Hierin wordt gehandeld over de naam, de schrijver, de tijd en de plaats van ontstaan, de eenheid van compositie en de plaats en betekenis in de kanon.

Dr A. concludeert, dat Prediker afkomstig is van een ongenoemde wijsheidsleraar, die zich bediende van een literaire figuur, waarbij hij Salomo voor zich laat spreken (10). Toch meent Aalders duidelijk uit de inleidende woorden te kunnen aflezen, dat de auteur zich niet met Salomo vereenzelvigt, ja uitdrukkelijk heeft willen waken voor deze misvatting. Het gaat er Dr Aalders blijkbaar om te laten beseffen, dat de auteur geen pseudepigraaf is (9), omdat dit strijdt tegen zijn besef van de kanoniciteit van het boek. De anonymiteit wil hij zien in het licht der Providentie, opdat de lezers niet zouden blijven hangen aan de menselijke auteur en van de goddelijke Auctor primarius zouden worden afgetrokken.

Blijkens het taaleigen, dat sterk aramees beïnvloed is – en waaraan enige belangrijke bladzijden worden gewijd (12 vv.) – en op grond van andere gegevens leefde de auteur volgens Aalders waarschijnlijk in de 4e eeuw v. Chr. in Jeruzalem.

De commentator ziet het boek als een vrijwel sluitend betoog, dat een uitgewerkte argumentatie geeft voor zijn op de voorgrond geplaatste stelling: alles is ijdelheid. Echter is volgens Aalders deze stelling van 1 : 2 niet in onbeperkte zin te verstaan, maar wordt ze *nader begrensd* door 1 : 3; „hij wil aantonen, dat *het menselijk zwoegen op en in betrekking tot deze wereld ijdel is* en geen blijvende waarde heeft" (cursivering van ondergetekende, T. V.).

In overeenstemming hiermee biedt Aalders dan een overzicht over de inhoud van het boek. Dit geschiedt op een wijze, dat het boek inderdaad niets aanstotelijks voor een Christen meer leert; ook een passage als 3 : 18-22 is slechts illustratie van het gemis aan blijvende waarde in 's mensen zwoegen. Aalders is zich bewust aldus in zijn commentaar een andere visie te geven dan gewoonlijk wordt gedaan, en geeft toe, dat dit vermoedelijk zal liggen in zijn uitgangspunt als Gereformeerd theoloog, die overtuigd is niet alleen van de eenheid van compositie in het boek Prediker, maar ook van de eenheid der ganse Heilige Schrift. Hiermee wordt onbewimpeld een dogmatisch uitgangspunt erkend, en dus een theologische Schriftbeschouwing als *regula fidei* voor de exegese aangenomen.

Het schijnt ons, dat dit standpunt ten volle respect verdient, mits

het mogelijk zal blijken uit de exegese van de tekst, dat deze opvatting zich laat handhaven. Want Aalders betuigt, dat hij Qohelet wil lezen niet als het woord van een anonieme volksleraar, maar als het Woord van de Levende God. Dit is in een theoloog volkomen te eerbiedigen, mits het woord nu ook maar blijft staan, zoals het er staat. De vraag die wij aan het werk hebben te stellen is dus of deze methode zich voor het philologische onderzoek laat handhaven.

En dit is nu iets, wat ik niet alleen meen te moeten betwijfelen, maar waarvan ik het bewijs meen te kunnen leveren met voorbeelden uit de commentaar dat het niet is gebeurd. En daarom meen ik te moeten concluderen, dat Aalders' interpretatie van de tekst onhoudbaar is, en dat de exegetische theologie hem niet volgen mag, ook al gaat dit tot op zekere hoogte ten koste van een geliefd dogmatisch theologoumenon: de volstrekte eenheid der Schrift. Het is natuurlijk niet mogelijk om de commentaar in alle opzichten na te werken; het zal nodig zijn zich in de kritiek op enige punten te concentreren.

Wij willen daartoe nemen enkele teksten, die van bijzondere betekenis zijn voor de gehele verklaring van Qohelet, nl. 3 : 16–4 : 6 (nader 3 : 18–22) en 12 : 7. De eerste pericoop beschrijft Aalders (blz. 19 v.) als volgt: „Een ander gezichtpunt, dat het gemis aan blijvende waarde in 's mensen zwoegen illustreert is, dat er op aarde zoveel onrecht plaats heeft". Het valt op, dat de bekende passage 3 : 18–22 geheel onder het probleem van het onrecht wordt gesteld, met 3 : 16 en 4 : 1 vv. Het is duidelijk, dat evenwel 3 : 17 en 18 vv. overwegingen bevatten die wel met het voorafgaande in verband kunnen staan, maar er niet zakelijk van afhangen.

Prof. Aalders gaat in de exegese van 3 : 18 vv. een geheel eigen weg en leest daarin tegen de mening van de oudste vertalingen en van bijna alle nieuwe commentaren, dat Qohelet hier constateert, dat de mens na dit leven een volstrekt andere weg gaat dan het dier, maar tevens dat de mens dit niet constateren kan: Qohelet zou willen zeggen, dat het leven in het hiernamaals een zaak is van geloof, niet van aanschouwen. Deze laatste conclussie laat Qohelet echter geheel aan de lezer over; ze staat zeker niet in zijn uitspraak. Nu laat zich dit misschien nog verdedigen voor vs. 18–21 op zichzelf genomen, maar in vs 22 loopt deze verklaring zich hopeloos vast. Daar staat in de tekst duidelijk: „zo heb ik dan waargenomen, dat er niets beters is dan dat de mens zich verheugt in zijn werken, want (of desnoods, maar niet waarschijnlijk: wanneer) dit is zijn deel: wie zal hem er toe brengen, dat hij zien kan wat er na hem zal zijn".

M.a.w. de mens heeft geen uitzicht op wat er na zijn dood zal zijn (hetzij in de toekomst, hetzij in het hiernamaals, beide is mogelijk en beide is waarschijnlijk bedoeld, zodat dit woord op èn vs 17 èn op 18–22 betrekking heeft). Omdat de mens geen uitzicht op de toekomst heeft, daarom moet hij zich tevreden stellen met het leven hier, dat hem door God wordt toebedeeld („want dit is zijn deel"). Daaraan sluit het begin van vs 22 zich duidelijk aan: er is niets beters dan dat de mens zich verheugt in zijn werken. Dit is een gedachte, die trouwens telkens bij Qohelet voorkomt: wij weten van Gods werk niets af en moeten ons neerleggen

bij wat dit leven biedt – (5 : 17 v.; 8 : 15; 9 : 7 vv., om maar enkele te noemen).

Wat maakt nu Dr Aalders van deze passage? Hij vertaalt:

„*Ik heb dan waargenomen, dat er niets goeds is waarover de mens zich in zijn werken verheugen kan, dat dit zijn deel is*; want wie zal hem zover brengen, dat hij de blik kan richten op datgene wat na hem geschieden zal". De eerste door ons gecursiveerde helft van dit vers biedt een *onmogelijke* vertaling, grammatisch en stilistisch onmogelijk in het Hebreeuws èn in het Nederlands. Wel zegt Dr Aalders rustig weg: „de auteur wil hier eenvoudig(*!*) zeggen, dat er geen goed is in zijn werken om zich over te verheugen, waarvan hij kan verklaren: dit is mijn deel", maar wie kan dat in die verdraaide zin *lezen?*

De parallellie van 5 : 17 had Dr Aalbers reeds moeten weerhouden om van de bijzin *ki hu chelqo* in 3 : 22 een objectszin te maken; dit is stilistisch uitgesloten. Dezelfde parallellie had hem eveneens moeten weerhouden om de voorzin te construeren in 3 : 22*a*, als hij deed, want dat *me-asjer* van *jisjmach* afhangt in plaats van van *tob* is grammatisch en stilistisch evenzeer uitgesloten.

Hoe Dr Aalders tot zijn vertaling komt, is evenwel duidelijk. Ze is het gevolg van de voorafgaande vertaling van 3 : 18-21. Aalders heeft met zijn onmogelijke vertaling en verklaring van vs 22 zijn opvatting van 3 : 18–21 willen handhaven, en er daarom wat van moeten maken. Want als vs 22 inderdaad – zoals zeker is – zegt: er blijft een mens niets over dan zich te verheugen in dit leven hier, dan is deze conclusie een consequentie van het voorafgaande, en dringt ze de exegese van het voorafgaande in de richting, die Dr Aalders bestrijdt. M.a.w.: in vs 22 loopt de exegese van 3 : 18–21 zoals Aalders die geeft, hopeloos vast.

Neen, voor Qohelet is er geen hoop dan op het leven dat God hier op aarde de mens gunt. Want in het voorafgaande heeft hij nadrukkelijk vastgesteld (21), dat niemand weet of de menselijke adem naar boven gaat en de dierlijke naar beneden. De bezwaren, die Aalders tegen deze vertaling inbrengt, kan ik hier niet ontzenuwen, omdat dit te veel plaatsruimte vergen zou. Het beroep op de Masoretische *punctuatie*, die staat tegenover de opvattingen van *alle oude vertalingen*, helpt niet, evenmin het beroep op 12 : 7.

Integendeel: dat Dr Aalders in 12 : 7 *ruach* vertaalt door geest en in 3 : 21 door adem, maakt zijn opvatting van 12 : 7 uiterst dubieus. In 12 : 7 wordt niet geleerd, dat de geest des mensen tot God terugkeert, neen: zijn levensadem keert terug tot God, d.i. de mens sterft; vgl. hiervoor Ps. 104 : 29. Deze plaats kan dus ook geen bevestiging zijn van Aalders' verklaring. Tenslotte: is het niet zeer willekeurig, om de meermalen voorkomende uitdrukking: *mi jodeᶜa* in 3 : 21 anders te vertalen dan in 2 : 19 en 6 : 12; in 3 : 21 wordt in verband met de exegese vertaald: wie bespeurt; elders: wie weet.

Ik meen te mogen constateren, dat in de behandeling dezer pericopen Dr Aalders zich inderdaad heeft laten leiden door wat hij in het voorwoord noemt: zijn gereformeerde uitgangspunt van de eenheid der Schrift. En tevens meen ik te hebben kunnen vaststellen, dat dit uitgangspunt

in zulk een massieve zin genomen, leidde tot een zich vastlopen in de tekst zelf. Hierdoor kan mijn conclusie niet anders zijn, dan dat dit commentaarwerk teleurstelt. De Prediker, die ons hier wordt getekend, is de bijbelse Prediker niet; het is een „gereformeerde" Prediker geworden, orthodox, zonder ergernis; de grimmige, wiens klauwen en tanden uitgetrokken zijn, is een povere prediker geworden van de onnutheid van het menselijk zwoegen, waar hij toch maar telkens plezier in moet vinden, een soort brave, niet al te strenge, dus al te ongereformeerde asceet.

Het lijkt mij geen winst, dat dit beeld uit Aalder's exegese tevoorschijn is gekomen, ook geen winst voor de Bijbel. Groter winst is het te zien, dat God in Zijn Woord ook ernstige twijfelaars aan het woord laat komen, mensen die zeggen: Heer, kom mijn ongelovigheid te hulp; en dat daarmee de Bijbel voor een ruimere kring plaats heeft dan Christenen geoorloofd achten. Als wij *hierin* nu eens zagen een teken van de *providentia specialissima* Gods!

Wij hebben enige plaatsruimte aan de bespreking van dit boek gewijd (en nog te weinig, want er zouden heel wat teksten de revue moeten passeren, ik denk b.v. aan 8 : 16 v.), omdat velen er verwachtingen van zullen hebben; werd onlangs niet in het officiële Weekblad der N. H. Kerk dit werk uitbundig geprezen?

Ik zou willen waarschuwen: wie dit boek wil gebruiken, ga zijn gang, hij kan er zeker heel wat uit leren, maar hij moet dan zeer zelfstandig zijn als exegeet, om het te hanteren zoals het behoort: kritisch.

TH. C. VRIEZEN

J. A. MONTGOMERY, *The Bible, The book of God and of Man*, Ventnor Publishers Inc. Ventnor, N.Y. U.S.A. 1948; $ 2,75.

De auteur, de nestor der Oud-testamentici en oriëntalisten van Amerika, geeft in dit boekje van 100 bladzijden een zeer eenvoudige beschouwing over de Bijbel als religieus boek. Hij tracht zo onopgesmukt mogelijk, èn tegenover rechts èn tegenover links, de geestelijke waarde er van te laten zien, welke voor hem hierin ligt, dat de Bijbel op zo volkomen menselijke wijze spreekt over God en Zijn openbaring in de geschiedenis, het mensenleven en de natuur. Het is een goed boekje dat een zeer juist accent legt, en tevens allerlei belangrijke opmerkingen tussen de tekst biedt, maar dat door de zeer simpele opzet en uitwerking, theologisch niet bijzonder boeiend is geworden. Als geestelijk getuigenis van een rasecht philoloog en groot kritisch geleerde, kan men het niet anders dan dankbaar aanvaarden, en het waarderen, dat ook een wetenschappelijk werker als Montgomery de roep van de tijd heeft verstaan, welke de theologische onderzoeker medeverantwoordelijk stelt voor een zuiver begrip voor de Bijbel als geestelijk document.

TH. C. V.

Dr W. TEN BOOM, *Oud-Testamentische Kernbegrippen.* Holland U.M. Amsterdam 1948.

Dit is blijkbaar het laatste werk, dat Dr ten Boom zelf voor de pers klaar maakte; het is gedateerd Juli 1946. Ik veronderstel, dat hij de drukproeven niet meer heeft nagezien, omdat er nogal wat fouten in de omschrijving van de hebreeuwse termini voorkomen.

In dit boek, dat door Dr ten Boom wordt vergeleken met Snaith: *Distinctive Ideas*, en tot op zekere hoogte terecht, al is het nog veel meer dan Snaith's boek populair geschreven, behandelt de auteur verschillende belangrijke begrippen uit het O.T., als: Barmhartigheid, Eeuwigheid, Genade, Gerechtigheid, Gericht, Heerlijkheid, Heilig, etc., te zamen 41. Ook hierin is er een aanmerkelijk verschil met Snaith, dat deze een veel geringer aantal bespreekt, maar dieper op de zaken in gaat. Maar het grootste onderscheid is wel, dat ten Boom in allerlei dingen onkritisch te werk gaat, terwijl Snaith aan de literaire kritiek volkomen alle plaats laat en ook philologisch zeer bezonnen is. In dit opzicht stelt het boek van ten Boom teleur. Hij negeert souverein alle kritiek (zoals b.v. blijkt in zijn benadering van de kwestie van het gebruik van de Jahwenaam vóór Mozes) en tracht deze zonder meer te overtroeven door geestelijke ideeën. De auteur is daardoor wezenlijk voor-kritisch gebleven en toont alle nadelen daarvan. Voorts is hij philologisch ongeschoold (althans: westers-wetenschappelijk; misschien meer Joods); hij argumenteert op de wijze waarop oude Joodse woordenboeken dat kunnen doen, en verbindt begrippen met elkaar op de klank af, die niets met elkaar te maken hebben (b.v. *Schaddai*, met *schad*-borst, terwijl de *i* aan het eind zomaar gelijk gesteld wordt met het pron. pers. suffix van de 1e persoon, blz. 79; met S.R. Hirsch wordt de stam *bsr* – vlees met het verbum *bsr* – boodschap in verband gebracht, blz. 25; Nazareth wordt direct met *nezer* vergeleken; voorts, alsof het een uitgemaakte zaak is, wordt het woord *kipper*-verzoenen met bedekken vertaald, etc.).

Met de koninklijkheid van een kind schrijdt deze man door de Israëlitische taaltuin en plukt de bloempjes af en voegt ze samen tot een eigen ruiker, die schoon geurt – inderdaad –, maar die voor het kritische oog wel heel wonderlijk gerangschikt is.

Deze kinderlijke koninklijkheid moge zijn zwakke zijden hebben, ze heeft ook haar prachtige kanten. Want dit zelfde man-kind loopt dwars door alle theologische tuintjes heen, doorschrijdt de hekjes, wipt over de muurtjes van het dogmatische denken, dat het een lust heeft. Er worden daarbij heel wat stukjes kippegaas afgebroken. Dat is het aardige, het bijzondere aardige van dit boek.

Want naast (en misschien ten dele door) zijn onkritische eenvoud bezit deze schrijver een intuïtief zuiver aanvoelen, zo dat men meermalen met grote waardering naar zijn uiteenzettingen luistert; en zeggen moet: deze man heeft de bijbelse boodschap verstaan, en geleerd het zo geheel andere bijbelse denken te volgen, en kan dit werkelijk aan anderen laten zien. Ik zou hier heel wat kunnen citeren. Dr ten Boom legt daarbij steeds

terecht de nadruk op het actie-volle, het niet-statistische der Oud-Testamentische begrippen.

Prachtig zoals hij sommige begrippen als gericht, verkiezing, de Godsnaam Jahwe en vele andere bespreekt en daarin toont hoezeer de westerse theologie zich heeft vergist in het gebruik van het bijbelwoord; wat weet hij dan toch op belangrijke wijze bepaalde teksten in nieuw licht te stellen! Het is een hoofddoel van de schrijver geweest de bijbellezers tot de Bijbel zelf te brengen, en de theologie te verlossen van de grieks-westerse philosophisch-theologische benadering.

Er moet van deze beschouwingen meermalen een bevrijdende invloed uitgaan; in dit opzicht is dit boek geslaagd. En vanuit dit oogpunt is de verschijning ervan oprecht te begroeten. Het ware te wensen, dat dit inderdaad, zoals de auteur hoopte, een klein beetje „moge bijdragen tot het op gang brengen van het kerkelijk gesprek". Alleen moet ik er nog wel tot mijn spijt aan toevoegen, dat de schrijver door zijn ongeschooldheid, óók bij de geestelijke uiteenzettingen, met allerlei meningen voor de dag komt, die zeker afgewezen dienen te worden.

Zo is b.v. in het opstel over de Jahwe-naam het eerste gedeelte belangrijk maar de tweede helft onaanvaardbaar (75–80); daar laat de schrijver zich, overmoedig in zijn *Entdeckerfreude*, te veel gaan.

Hier is dan dit boek met zijn deugden en gebreken – beide boven de middelmaat. Alles tezamen nemende moet ik concluderen: het zou jammer zijn, als dit werk niet gelezen werd, maar het zou even ongelukkig zijn, als het in handen viel van onkritische theologen, die de gehele inhoud nu maar dadelijk weer doorgeven! Hier ligt rijp en groen zo dooreen, dat men het helaas maar aan een kleine groep gaarne aanbeveelt, nl. aan degenen, die zelfstandig hebben leren studeren. TH. C. V.

A. H. EDELKOORT, *Pioniers van het Geloof*. Het leven der aartsvaders. Uitgever: W. ten Have, Amsterdam 1948.

Prof. Edelkoort heeft er goed aan gedaan het grotere lezerspubliek een boek aan te bieden over de aartsvaders, waarin hij het wetenschappelijk onderzoek van de laatste decennia op eenvoudige en boeiende wijze verwerkt heeft.

Het boek is onderwijzend, oriënterend met een stichtelijke inslag. In enkele inleidende hoofdstukken behandelt hij wetenschappelijke vragen, die rondom de personen der aartsvaders en hun tijd gerezen zijn. Zijn conclusie is, dat we in de geschiedenis der aartsvaders te doen hebben met *echte* mensen, met de stamvaders van het Israëlietische volk, en niet met een voorstellingswijze, waarbij het eigenlijk gaat om stamgeschiedenisssen, Kanaänietische cultushelden, verdwenen goden, retroprojectie van latere toestanden, invalverhalen of sprookjes. Tot zover gaan we gaarne accoord met de schrijver. Uitvoerig gaat hij in op de tijd van de aartsvaders. Het is bekend, dat de schrijver de „vroege" datering voorstaat: Abraham leefde in de eenentwintigste eeuw voor Christus. Het valt op, dat hij in het tweede hoofdstuk (de tijd der aartsvaders) heel wat onderzoekers met naam en toenaam in zijn studie

betrekt en naar hun werken verwijst, terwijl dit in het eerste hoofdstuk (de aartsvaders als personen) *geheel* ontbreekt.

Kort willen we enkele opmerkingen plaatsen.

Ik wil beginnen met een kwestie van theologische visie:

Wordt het geloof en wat daarmee samenhangt niet te veel behandeld als een goede eigenschap of deugd? Zijn (d.i. Abrahams) gehoorzaamheid „siert" hem (blz. 56). „Welk een man was deze Abraham!" Wij „groeten hem bewonderend en eerbiedig als de pionier van het geloof, die ons het voorbeeld geeft, dat ook wij het wagen zullen met de beloften Gods" enz. (blz. 60). „De held in het geloof" (blz. 115). „Zulk een mens (Jakob) is bruikbaar materiaal voor God, al zal er nog veel aan hem gelouterd moeten worden, wil de lelijke schaal rondom de gouden kern zijn weggevallen" (blz. 192).

Een exegetische opmerking is, dat de auteur bij de zegen van Izaäk aan Ezau en Jakob een en ander maal spreekt van Izaäks vergissing; van verkeerd zegenen (blz. 208, 209, 212), en wel, omdat datgene, wat hij de vermeende Ezau toezegt, niet past op de feiten van Ezau's nakomelingschap. De zaak ligt m.i. anders: De inhoud van de eerstgeboortezegen ligt vast. Hij had deze bestemd voor Ezau. Had deze die zegen ontvangen, dan zou hij ook – menselijkerwijs gesproken – aan hem vervuld zijn. Nu Jakob zich van die zegen meester maakt – naar goddelijke bedoeling – wordt de zegen aan Jakob verwerkelijkt. Een vergelijk maken tussen de zegen aan de vermeende Ezau en de lotgevallen van de echte Ezau en zijn nakomelingschap is m.i. contra de bedoeling van de tekst. Van betekenis is in dit verband ook, dat in de bewoordingen van de zegen de *naam* Ezau *niet* voorkomt.

Een chronologische opmerking: Edelkoort sluit zich aan bij de nieuwe chronologische opvatting, die Hammurabi in de achttiende eeuw stelt (blz. 18). Intussen laat hij diens tijdgenoot Rim Sin nog steeds in de twintigste eeuw leven (blz 36). Wie de nieuwe chronologie aanvaardt, moet *alle* jaartallen vóór Hammurabi een paar eeuwen laten zakken, want de late datering van Hammurabi is uitgangspunt van een chronologisch systeem. Alle jaartallen in hoofdstuk 2 – en dat zijn er vele – zijn in vergelijking met Hammurabi twee à drie eeuwen te hoog. Een van Edelkoorts steunpunten voor de vroege datering van Abraham is, dat hij volgens Genesis 14 tijdgenoot van Tudhalias I (blz. 21, 25) is, maar: ook déze moet enkele eeuwen omlaag!

Nog enkele opmerkingen van mindere importantie: De opgang (en) van de tempeltorens „wenteltrap" te noemen, wekt zeker bij de lezers onjuiste voorstellingen van die opgangen (blz. 219); de transcriptie *sulam* (ladder) moet *sullam* zijn (blz. 219); *dôr* (geslacht) in Genesis 15 : 16 als eeuw op te vatten (blz. 25) *kan* m.i. niet overwogen worden, daar het subject is van „wederkeren"; hier zijn mensen, geen tijdperken bedoeld; het verband tussen Harri en Haran te betwijfelen, omdat in het Hebreeuws Haran geen verdubbelde r heeft (blz. 23) is een argument, dat ik niet begrijp. De vorm Haran gaat immers heel regelmatig terug op een vorm met dubbele r.

De uitgever heeft bij een overigens verzorgde uitgave er voor gezorgd,

dat ook de humor niet ontbreekt. Want terwijl Prof. Edelkoort zich beijvert de aartsvaders voor ons te doen leven, schrijft de uitgever op de binnenomslag: Izaäk, die zijn „Bethel" beleefde als een huis Gods, een poort des hemels, waar God tot hem sprak. J. SCHONEVELD

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

J. GESSLER en J. F. NIERMEYER, *Florilegium Chronicorum Neerlandicorum*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1948, 288 blz. f 10; geb. f 12.

Gaarne vestigen wij op dit boek de aandacht. Dr Gessler te Leuven en Dr Niermeyer te Amsterdam hebben in deze keurig verzorgde uitgave, met het oog op het hoger onderwijs in de Middeleeuwse geschiedenis of in het Latijn van dit tijdvak, allerlei teksten samengebracht. Zij hebben alleen grote gedeelten uit kronieken gekozen en zich tot Zuid en Noord Nederland beperkt. Onder meer worden hier gedeelten uit Alpertus van Metz, uit het leven van Wazo van Luik, uit Sigebertus van Gembloers, uit de annalen van Egmond, uit de kroniek van Emo e.a. geboden. In een register aan het slot worden allerlei namen kort toegelicht. De stukken betreffen de periode van de 10de eeuw tot het einde der Middeleeuwen.

Wie deze fragmenten leest, dwaalt door de gehele Middeleeuwse geschiedenis, ook door de Kerkgeschiedenis, heen. Nu eens leven wij in de historie van Vlaanderen, dan weer in die van het bisdom Utrecht. Onze aandacht wordt gevraagd voor de komst der Noormannen, de Godsvrede, de investituurstrijd, de kruistochten, een levendige beschrijving van de moord op Karel de Goede (± 1127), de geschiedenis van Egmond, de tocht van Emo naar Rome, de kruisprediking van Olivier van Keulen te Bedum e.c., de Gulden-sporenslag, de reis van Lodewijk de Beier naar Italië e.a. Aan boeiende gedeelten ontbreekt het niet. Soms ook niet aan humoristische (156). Een enkele maal hadden wij gaarne nog iets meer toelichting gewenst, b.v. bij het citaat uit Augustinus (174).

Uit een boek als dit leert men de Middeleeuwen beter kennen dan uit menig andere aan dit tijdvak gewijde studie. Het is te hopen dat de schrijvers er nog eens een bloemlezing uit de levens der heiligen op zullen laten volgen. M. VAN RHIJN

CULTUURGESCHIEDENIS

Nederland tussen de Natiën. Een bijdrage tot onze cultuurgeschiedenis onder redactie van J. S. BARTSTRA en W. BANNING, II, Uitgeverij Ploegsma, Amsterdam 1948, 334 blz., geb. f 9,50.

Een bespreking van een omvangrijk verzamelwerk als dit kan binnen het toegemeten bestek bezwaarlijk meer geven dan een kort overzicht van

de inhoud der opstellen. Auteurs van onderscheidene professie geven een inzicht in de verschillende aspecten van het culturele en godsdienstige leven van ons volk in de loop der eeuwen en inzonderheid in de laatste decennia. De redacteurs stond evenwel niet alleen de vermeerdering van historische kennis en inzicht voor ogen; het boek bedoelt ons volk ook bewustheid van zijn taak en roeping bij te brengen op de plaats waar het zich heden tussen de natiën gesteld ziet. En al overheerst in de bijdragen ook het historische element, voor de opmerkzame lezer wordt de kennis van zijn eigen volksaard er niet weinig door verhelderd en de roeping, de mogelijkheden en de grenzen van onze nationale cultuur er duidelijk door voor ogen gesteld. Zeer leerzaam is in dit opzicht het stuk van Prof. Mr M. G. Levenbach, „Het Nederlandse in onze arbeidswetgeving". Aan de hand van een bepaald, betrekkelijk willekeurig, onderdeel van onze samenleving en de ordening daarvan worden de typerende grondslagen van onze cultuur en de characteristica van onze volksgeest bloot gelegd. Enerzijds overname van allerlei buitenlandse invloeden, anderzijds het eigene: liberteyt van religie en conscientie, tolerantie maar ook enghartigheid, een bijzondere voorliefde voor beginselen, te weten de principia media, tussenbeginselen, met als gevolg veel theologisch, beter gezegd dogmatistisch geredekavel, veel gespletenheid en langzaamheid, maar grote soliditeit. Wat Prof. Levenbach over ons arbeidsrecht zegt kan geredelijk op onze Nederlandse geest en de meeste van zijn voortbrengselen worden toegepast: „niet brillant, doch bruikbaar, niet schitterend, doch solide, niet scherp, doch tolerant, in voortdurend streven naar evenwicht in verscheidenheid". Deze geest spreekt ook uit de Nederlandse bouwkunst, waarover Ir G. Knuttel Jr een boeiende schets levert. Deze kunst is typisch burgerlijk en democratisch, met zin voor persoonlijke vrijheid doch zonder buitensporigheid, bedachtzaam, zakelijk en zonder extase, doch schilderachtig en vol fantasie.

S. van Praag verhaalt van de wijze waarop Nederland in de loop der tijden heeft gereageerd op het Joodse element in zijn midden: een relaas van Jodenhaat (waarbij de bestrijding van de Joodse godsdienst echter niet met antisemietisme vereenzelvigd mag worden) en van langzaam groeiende emancipatie, eindigend met de gruwelen van het nazisme en de bevrijding daarvan. Jammer, dat de schrijver onder degenen die het antisemietisme bestreden, met name tijdens de laatste wereldoorlog, niet ook hen noemt die dit deden uit de overtuiging, dat wie zich aan de Joden vergrijpt daarmee ook het wezen der Christelijke Kerk aantast.

Over Zending en Missie zijn twee opstellen opgenomen van D. Crommelin en Prof. Dr A. J. M. Mulders. Het laatste is hoofdzakelijk een opsomming van missionaire activiteit, het eerste gaat in op missiologische vraagstukken, maar de schrijver kon, doordat de uitgave van dit boek belangrijk werd vertraagd, geen overzicht meer geven van de hoogst belangrijke ontwikkelingen die zich na de oorlog voor de Zending voordoen, doch deze in een naschrift slechts kort aanduiden.

Prof. Dr W. Banning geeft een beschouwing over Nederland na de bevrijding en stelt daarbij ten aanzien van het economisch herstel, de sociale vrede, de interne zuivering, de reconstructie van het koninkrijk en de

geestelijke verhoudingen de vraag, in hoeverre ons volk geestelijk wakker is geworden en zijn problemen tracht op te lossen in het bewustzijn te zijn opgenomen in de wereldomspannende worsteling om nieuwe verhoudingen. De schrijver vindt bij de beantwoording van deze vraag geen reden tot juichen, noch tot wanhopen, maar komt tot een appèl aan ons volk om met zijn fundamentele problemen en noden te worstelen op leven en dood, d.i. als voor het heilig aangezicht Gods.

Ten slotte vermelden wij de overige, eveneens waardevolle bijdragen: Prof. Dr W. F. Wertheim schrijft over de Nederlandse cultuurinvloeden in Indonesië, Dr J. G. van Dillen over de economische ontwikkeling van Nederland, Mr S. J. Fockema Andreae over Nederland als polderland, Dr C. A. Crommelin beschrijft de Nederlandse prestaties op het gebied der natuurkunde en Dr J. Pollman geeft belangrijke opmerkingen over de betekenis van volkscultuur en volkskunde, deze terdege afgrenzende tegen de heidense verabsolutering daarvan, gelijk het Nationaal-Socialisme ons die trachtte op te dringen.

Met deze tweede bundel is een werk over ons Nederlandse cultuurgoed gereedgekomen, waarin betrouwbare gidsen ons door vele gebieden geleiden, maar tevens ook hun waarschuwende of aanmoedigende stemmen doen horen. Men zal goed doen hen bij herhaling tot zich te laten spreken.

W. F. Dankbaar

DOGMATIEK

A. A. van Ruler, *Het Apostolaat der Kerk en het Ontwerp-kerkorde,* G. F. Callenbach, Nijkerk 1948, 142 blz., ing. f 2,50.

In dit boeiend geschrift ontvouwt de schrijver, die een zeer werkzaam aandeel heeft in de arbeid van de Commissie voor de Kerkorde van de Ned. Herv. Kerk, de dogmatische en kerkrechtelijke overwegingen, welke aan dit ontwerp ten grondslag liggen, voor zover daarin het apostolaat een functionele betekenis heeft – en dat is bijna overal: in het belijden, in het pastoraat, in de ambten, de bedieningen en de organen van bijstand, in het gesprek met Israël, in de zending en de ersteningsarbeid. Over dit alles zegt de schrijver diepzinnige, maar ook practische dingen. In hoever de schrijver daarbij de gedachten van de commissie weergeeft en in hoever het zijn eigen overwegingen zijn, valt niet overal te onderkennen; in ieder geval staat dit geschrift onder zijn eigen naam.

Voor het apostolisch karakter der Kerk wijst Prof. van Ruler met voorliefde op de figuur van de ouderling. Presbyteriaal en apostolisch zijn voor hem identiek. Dit is alleen mogelijk door de ouderling te idealiseren en de bisschop te mistekenen. Ik ben een warm voorstander van de presbyteriale kerkorde, maar acht het toch onbillijk, de bisschop in de Kerk op te sluiten gelijk de schrijver doet. Men kan episcopale kerken toch niet iedere apostoliciteit ontzeggen. In Engeland wandelen de bisschoppen zelfs de Kerk uit en gaan naar het Hogerhuis. Mij dunkt, dat moet Van Ruler aanstaan.

Het zwaartepunt van Prof. van Rulers beschouwingen schijnt mij te liggen in de betekenis welke hij toekent aan de praedestinatie voor het apostolaat. Zeer schoon ontwikkelt hij, dat een Kerk niet is wat zij is, noch wat zij heeft, noch wat zij doet, maar datgene waartoe zij door God wordt gebruikt en gesteld in de wereld. Toch zou ik de praedestinatie liever wat bescheidener zien gehanteerd. Het schijnt mij gevaarlijk toe, te zeggen dat over hen die niet tot het ambt zijn geroepen de schaduw der verwerping ligt (88). Daarmee wordt een zo geweldige zaak toch te argeloos gebruikt en een oordeel aangematigd, dat ons niet toekomt. En ik acht het ongeoorloofd, te beweren dat het feit, dat de bedieningen niet in de regering der Kerk zijn betrokken, praedestinatiaans te verstaan is, omdat hierin de wil Gods tot uitdrukking komt. De wil des besluits of die des bevels? Beide worden hier ten onrechte vereenzelvigd. De bedieningen, zoals ze in het ontwerp verschijnen, wil ik wel accepteren, maar het kost mij onoverkomelijke moeite daaruit nu zo maar de wil Gods af te lezen.

De schrijver verweert zich tegen hen, die van alle ambten diensten willen maken of omgekeerd. Accoord. Men kan echter ook, bescheidener, wensen, dat meer diensten ambten worden. Het Nieuwe Testament kent een uitgebreide scala van diensten en de Kerk, die zich voor een langere tijdsduur dan de oudste gemeente verwachtte in de wereld heeft moeten inrichten, behoort daarvan, voor zoveel nodig en mogelijk, ambten te maken. De onderscheiding tussen ambten en bedieningen is wel acceptabel, omdat het voor een Kerk inderdaad geen eenvoudige zaak is om van vandaag op morgen haar ambten te herzien, maar met het geopende Nieuwe Testament op tafel is daar het laatste woord zeker nog niet over gesproken. Zo verdedigt de schrijver ook het feit, dat de vrouw in het ontwerp niet tot de ambten wordt toegelaten, door te wijzen op de geringe overeenstemming die daarover tot nog toe in de oecumene bestaat, maar hij vraagt niet of het bijbels is. Ik versta de impasse, waarin de Commissie zich bevond en kan haar terughoudendheid in de huidige situatie der Kerk billijken. Als ik echter zeg, dat de Kerk niet mag heersen over de Schrift, kom ik in Van Rulers schuitje, maar hij zelf was er juist even uitgestapt.

Over de Zending zegt de schrijver, dat zij niet uitgaat van de mens, noch van de Kerk, maar van Christus en dat zij niet op de mens, noch op de Kerk, maar op het Rijk gericht is. Zijn deze tegenstellingen zuiver? Prof. van Ruler geeft zelf toe, dat de mens en de Kerk er natuurlijk wel telkens bij betrokken zijn. Maar waarom een zending, die zich op de mens richt – gelijk de negentiende eeuw die te zien gaf – zich nu schuldig maakt aan een vermenselijking van de zaak, is niet duidelijk. Men kan het een betreurenswaardige verenging noemen. Maar ook in zover de Zending uitgaat van de mens tot de mens, van de Kerk tot de Kerk, gaat zij uit van Christus en is zij gericht op Zijn Koninkrijk. Als wij de mens als subject en object terugdringen uit de Zending, dreigen wij te vergeten dat de Kerk ook communio fidelium is: daar gelooft de mens en daar belijdt hij, opdat ook anderen geloven mogen. En als wij de Kerk er uit terugdringen scheppen wij een ruimte, waar de staat zending zou kunnen gaan drijven

– en dan op zijn manieren –, een zaak, die hem niet toekomt.

De kerstening, waaraan de schrijver belangrijke bladzijden wijdt (136 vv.) noemt hij elders (134) meer eschatologische horizont dan politieke-culturele activiteit. Ik meen dat het geen aanbeveling verdient, de kerstening zo dicht in de buurt van de eschatologie te brengen. Die politiek-culturele arbeid is een zeer betrekkelijk en tijdelijk werk. Daar is het niet minder om. Maar het begrip eschatologisch gaat het begrip kerstening verre te boven. Een gekerstende samenleving blijft nog ver ten achter bij het Koninkrijk Gods. Ook de zendeling worde niet te dicht in de buurt van de eschatologie gebracht. Hij heet ergens (136) een eschatologische figuur uit het Rijk. Ik denk niet, dat hij op een dergelijke waardigheid gesteld is en meen dat hij niet anders behoeft te zijn dan een doodgewone pionier der Kerk in de wereld. De Kerk behoeft met hem en zijn ambt niet verlegen te zitten. Als zij het wel is, is zij òf minder òf meer dan zij behoort te zijn.

Ik krijg telkens de indruk, dat de schrijver, uit voorliefde voor vèrstrekkende en niet zelden meeslepende gedachtenevoluties, soms de werkelijkheid van het heden en van deze aarde overspant. Die overspanning valt ook op te merken in het gebruik van terminologieën. Wie b.v. enig bezwaar koestert tegen de onderscheiding van ambten en bedieningen, zal zich met verbazing afvragen wat hij toch wel misdaan moet hebben, dat zijn gedachten „monistisch" heten. Hij ziet zich al met schrik uit de Kerk vallen en ergens bij Spinoza of Plotinus terecht komen!

Ik zou tenslotte niet gaarne nalaten te zeggen, dat ik van dit boekje genoten heb. Het zal, waar de hier behandelde materie zozeer in de Kerk van heden aan de orde is, zijn diensten wel bewijzen. Daartoe behoeft het geen aanbeveling. W. F. D.

PRACTISCHE THEOLOGIE

GEORGES PIDOUX, *Le Dieu qui vient, Espérance d'Israël.*
HÉBERT ROUX, *L'argent dans la communauté de l'Eglise*, resp. 55 et 45 p., no 17 et 18 des Cahiers théologiques de l'actualité Protestante, Les éditions Delachaux et Niestlé S.A. Neuchâtel.

In deze nieuwe uitgave zijn reeds verschillende belangrijke kleine studies verschenen van Zwitserse en Franse zijde, zodat wij er gaarne opmerkzaam op maken.

Het boekje van G. Pidoux, hoogleraar in het O.T. aan de Universiteit van Lausanne, behandelt op levendige wijze een belangrijk hoofdstuk uit het O.T., de eschatologie. Hij tekent hoe de Israëlietische religie zich beweegt tussen de beide polen van het geloof, dat God is gekomen, en de hoop dat God in de toekomst opnieuw zal komen. Van deze laatste verwachting worden de verschillende aspecten en uitbeeldingsvormen naar voren gebracht (Jahwe in het onweer, als krijgsheld, als rechter, als koning of als vader). Het uitvoerigste is de auteur over het eschatologische

drama, dat volgens hem in twee schema's kan worden gezien (ook al erkent hij het betrekkelijk wisselvallige van deze schema's en wijst hij er op, dat niet alle eschatologische trekken er in kunnen worden verwerkt), nl. een eenvoudig en een uitvoerig schema; het eerste bestaat uit drie akten: de verschijning van de vreselijke God, de ontkoming van een rest en het herstel van het volk uit die rest; het tweede uit de schildering van de dreigende vijand, het optreden Gods tegen de vijanden, het herstel van Jeruzalem en de eindstrijd tegen de volkeren, waardoor Israël koning zal zijn over de wereld. Na een korte bespreking van de verschillende formuleringen, geeft hij in zijn samnvattende hoofdstuk, o.a. in aansluiting aan de bekende rede van L. HeK. Beeker van 1921 als zijn overtuiging, dat de basis van Israëls eschatologie nergens anders dan in het eigen karakter van Israëls Godsgeloof te vinden is.

Deze korte populaire studie geeft een bijzonder boeiende inleiding in de O.T.-ische eschatologie; het enige bezwaar, dat er tegen te maken is, is dat de auteur – uit het oogpunt van populariteit blijkbaar, welke hem deed afzien van een historische klassificatie van zijn bronnen – te zeer getracht heeft, de verschillende toekomstvoorspellingen tot bepaalde schemata te verenigen, en dat hij hierbij gebruik gemaakt heeft van o.i. op zeer onderscheiden vlakken liggende profetieën. Ook is te spoedig de formule gebruikt van „het wereldeinde" (p. 15). Daardoor krijgen zijn voorstellingen helaas een geforceerd karakter.

Het tweede geschriftje van pasteur Roux handelt niet over de beoordeling van het geldwezen door de Kerk in de loop der eeuwen, zoals de titel zou kunnen doen verwachten, maar over de betekenis van het geld in het kerkelijke leven van heden. De Kerk heeft haar leden de waarde en de gevaren van het geld te laten zien, dat alleen zijn functie volbrengt, wanneer het van zijn eigen waarde wordt beroofd en gezien wordt als een der zaken, die God de mens ter beschikking heeft gesteld. De auteur vindt het van de allergrootste betekenis, niet alleen voor de Kerk, maar ook voor de wereld, indien in de Kerk op de juiste wijze het geld wordt gewaardeerd en gebruikt. Hij bespreekt na een korte principiële inleiding de vragen van de administrering der kerkelijke goederen, de collecte, de goederengemeenschap en de onderlinge broederlijke hulp en ten slotte de honorering van de dienaren.

Inderdaad indien binnen de Kerk het probleem van het geld ware opgelost in het geloof aan Jezus Christus, de Heer, zou de Kerk èn de wereld veel zegen ontvangen. Dit boekje moge mede tot een beter begrip van het probleem Kerk en geldwezen leiden en medewerken, dat in het kerkelijke leven het bezit tot verheerlijking Gods gaat dienen. Misschien zit in het boekje behalve lering voor menig pastor ook copy voor de Secretaris van de Predikantenbond.

TH. C. VRIEZEN

WHATELY CARINGTON, *Telepathie*. Een overzicht van de feiten, een theorie en wat daaruit valt af te leiden. Vertaald door C. Houwaard. Met een voorwoord van Dr W. H. C. Tenhaeff. Uitgever: L. W. Breughel Amsterdam.

Het is niet gemakkelijk in het toebedeelde beknopte bestek een behoorlijke beoordeling te geven van dit in menig opzicht uitermate belangwekkend werk, van een der vooraanstaande buitenlandse parapsychologen. Telepathie behoort tot de best geconstateerde feiten der ,,bijzielkunde". Wie zich hier van op de hoogte wil stellen leze deze studie, waarin ook een overzicht van de in de loop der jaren ondernomen onderzoekingen wordt geboden o.a. van de experimenten in 1919 in Groningen ondernomen door Prof. Dr L. Heymans c.s., welke leidden tot de conclusie, dat het bestaan van gedachte-overdracht onder omstandigheden, die het gewone verkeer door tussenkomst der zintuigen volledig uitsluiten, door de gedane proeven buiten alle redelijke twijfel worden gesteld.

Carington heeft vele proeven gedaan met verrassend resultaat. Men neme er kennis van. Tot verklaring dezer merkwaardige verschijnselen ontwierp hij de Associatie-theorie. Wij noemen E het begrip van het experiment, de experimentator X en de proefpersoon Y; het te vormen begrip of beeld O. Dan kan de Associatie-theorie voor telepathie zeer summier aldus worden geponeerd: X associeert O met E; E wordt Y bewust gemaakt en vermag daardoor O op te roepen. Of: het tekenen van het origineel (C werkte met tekeningen) associeert automatisch in het bewustzijn van de experimentator het van het daarin uitgebeelde object gevormde begrip (O) met het begrip-van-het experiment (E). Wanneer het begrip-van-het experiment (E) in het bewustzijnsveld van de proefpersoon verschijnt is het automatisch in staat het van het in het origineel uitgebeelde object gevormde begrip (O) op te roepen, omdat de tot stand gekomen associatie voor beide partijen effectief is.

Dit alles loont de moeite, vooral in zijn uitwerking, er kennis van te nemen. Ernstige bezwaren rijzen er tegen Carington's psychologie, welke Dr Tenhaeff in zijn voorwoord te simplistisch en te atomistisch noemt nl. dat de menselijke geest geheel zou zijn opgebouwd uit gedachtenbeelden en zintuiglijke indrukken. Deze samenbundeling noemt C. psychon.

Nog groter bezwaar hebben wij tegen het tweede en derde deel van dit werk. Carington, rationalist pursang, toont niet het minste begrip te hebben van wat de Christelijke Religie onder Openbaring verstaat; kennistheoretische problemen en vragen bestaan voor hem niet. Het probleem van het voortbestaan na de dood lost hij met behulp van zijn psychon-stelsel voor een belangrijk deel op, opereert met begrippen als de Geest der Mensheid, de Natuur. Vertroostend is slechts, dat de verschijnselen van telepathie enz., niet zijn een alternatief voor een voortbestaan na de dood, maar in feite een waarborg ervoor". Een bewijs te meer voor de dringende noodzaak, dat theologie en kerkelijk leven niet langer de jonge wetenschap der parapsychologie negeren. In het buitenland is groeiende interesse, worden in academische kringen faciliteiten bij onderzoekingen verleend en grote bedragen beschikbaar gesteld.

O. W. C. VAN WILLIGEN VAN DER VEEN

WIJSBEGEERTE

Dr K. J. Popma, *De oudheid en Wij*, 1948 (Kok, Kampen, 112 pp., f 1,95, geb. f 2,95).

De S. heeft het over de betekenis van de antieke cultuur en de klassieke opleiding, vanuit neocalvinistische leerstelligheid beoordeeld. Men kan over de apodictische toon heenkomen en door zijn „opmerkingen" geboeid worden, vaak hem gelijk geven, b.v. in zijn kijk op Hdl. 17 en 14. Toch waait een zekere kilheid ons uit deze betogen tegen, die niet het noodzakelijk gevolg zal zijn van de „stellingkeuze" (p. 55) contra humanisme, ethicisme, dialectisme en andere verwerpelijkheden. Uiteraard verdient het aandacht en zal het die vinden, want het verrast de lezer door wat hij onder deze titel òf niet zocht òf niet vindt.

De Z.

F. W. Grosheide, *De bevooroordeeldheid der Exegese* (Diësrede V.U., 1948), Kok, Kampen 1948, 23 blz., 8°.

In de eerste plaats: wat is bevooroordeeldheid? Gebonden aan menselijke beperkingen zijn wij allen. Daarvan geven wij ons, bij wetenschappelijke arbeid, rekenschap (p. 7). Ik ben gebonden aan mijn tijdsomstandigheden, een schrijver aan de zijne, en vat dus het woord „tafel" heel anders op dan b.v. de oude Israëliet. De mens is beperkt en zal meer dan eens onjuist verklaren, en, er blijft een onverklaarbare rest. Over de zonde als element in dit geheel spreekt de auteur later. Aldus wordt het begrip „formele" bevooroordeeldheid toegelicht. Daartoe zou ook de gebondenheid aan de „wetten der Aristotelische logica" behoren. Schrijver wijst echter af, dat men aan de Gereformeerden in exegeticis „Aristotelisme" mag verwijten (p. 8). Alle uitlegging kàn niet anders dan met deze wetten rekenen. Dat is juist, maar om diezelfde reden kan het verwijt moeilijk elders liggen dan in de vraag, *hoe* en in *welke mate* dat geschiedt, èn, of het element van *intuïtie*, *Einfühlung* – of hoe men het technisch betitele – daarbij niet in de klem komt, daarbij een miskenning zou ervaren. Immers met het simpele beroep op de onontkoombaarheid der (Aristotelische) logica, zou zelfs Tyconius (August., *De Doctr. Chr.* III, 30–37 en *Retract.* II, 18, *Ep.* 249) gedekt zijn. Tegenover het gevaar van „relativisme" (p. 14) en „verabsolutering" onzer exegese, wijst Schrijver er op, dat „de Schrift op ons is aangelegd en wij op haar, zij is *ons* gegeven. Het juiste standpunt is bescheiden". Het maakt echter groot verschil of een geleerde van *dit* formaat dit uitspreekt of dat een ander het tot een oorkussen maakt! Want – aldus zéér terecht! – „de exegese is het geweten der theologie". Summa summarum: zowel om de directe inhoud als om de 7 pp. waardevolle aantekeningen zal deze rede elk serieus theoloog moeten interesseren. Niemand zal haar, m.i., zonder lering en gewin bestuderen. De Schrijver en zijn uitgevers bewezen volk en Kerk een goede dienst met dit actueel geschrift.

De Zwaan

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

J. H. VAN DER HOOP, *Geestelijke vrijheid*, II, *De Openbaringen van den Geest*, van Loghum Slaterus, Arnhem 1949, 270 blz.

S. DE DIETRICH, *Terug tot de Bijbel*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1949, 249 blz., geb. f 6,75.

J. E. VAN BRAKEL, *De Gerechtigheid Gods. Kerngedachten uit de brief van Paulus aan de Romeinen*, De Tijdstroom, Lochem 1949, 66 blz., geb. f 2,—.

J. SCHONEVELD, *God en Zijn wereld. Het boek Jona*, H. Veenman en Zonen, Wageningen z. j., 114 blz., geb. f 2,90.

J. J. POORTMAN, *Enkele beschouwingen over Theosophie en Christendom*, Theos. Ver., Amsterdam 1949, 39 blz.

J. A. C. RULLMAN, *Het Oosten op drift*, J. H. Kok, Kampen z. j., 35 blz., ing. f 0,60.

D. C. MULDER, *India's kerk in stormwind*, J. H. Kok, Kampen z. j., 36 blz., ing. f 0,60.

E. L. SMELIK, *Het gesprek in de pastorale Theologie* (oratie), G. F. Callenbach, Nijkerk 1949, 32 blz., ing. f 1,—.

E. B. ALLO O.P., *De grote gedachten van St. Paulus*, Schenk, Maastricht 1949, 146 blz., geb. f 5,50.

C. BOUMA, *De Opstanding*, J. H. Kok, Kampen 1949, 45 blz., ing. f 0,95.

H. C. RÜMKE, *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof*, W. ten Have, Amsterdam 1949, 105 blz., geb. f 2,40.

HANS SÖDENBERG, *La Religion des Cathares*, Almquist & Wiksells, Uppsala 1949, 300 p.

KAJ MUNCK, *In Gods Waagschaal*, 2e dr., Daamen, 's-Gravenhage 1949, 366 blz., geb. f 6,90.

L. VAN DER ZANDEN. *Praedestinatie. Onze verkiezing in Christus*, J. H. Kok, Kampen 1949, 160 blz., ing. f 2,90, geb. f 3,90.

A. A. WILDSCHUT, *Het cardinale punt*, H. J. Paris, Amsterdam 1949, 120 blz., geb. f 3,50.

L. J. VAN DER LOF, *De figuur van Christus in de vrijzinnige Amerikaanse theologie*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1949, 123 blz.

J. L. SNETHLAGE, *Herinneringen en perspectieven*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1949, 229 blz.

In Koninklijken Dienst. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr G. J. Heering op zijn zeventigste verjaardag, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1949, 123 blz.

Serie: *Getuigen van Christus*, o. red. v. PH. KOHNSTAMM en W. NOLET: W. Nolet, *Bonifatius*; Fid. v. d. Borne O.F.M., *Franciscus van Assisi*; D. Nauta, *Calvijn*; F. Boerwinkel, *Willem van Oranje*; B. H. Molkenboer, *Vondel*; F. Sassen, *Pascal*; N. Stufkens, *O. G. Heldring*; O. Norel, *Fr. v. Bodelschwingh*; C. B. Burger, *Roessingh*; A. E. Adriani, *Dr N. Adriani*; J. Schipper-Kuiper, *Jeanne d'Arc*; G. A. Lindeboom, *Erasmus*; O. Norel, *John Wesley*; Ph. Kohnstamm, *Mr J. J. van der*

Brugghen; C. M. v. Asch v. Wijck, *Josephine Butler*; M. Bruna, *Mgr Dr A. Ariens*; M. v. Grinsven C.ss.R., *Peerke Donders*; H. W. F. Aukes, Prof. Dr Titus Brandsma. Uitg. W. ten Have, Amsterdam z. j., ± 32 blz. p. deeltje, ing. f 0,75 p. deeltje.

S. Ricciotti, *Leven van Jezus*, Het Spectrum, Utrecht 1949, geb. f 27,50.

W. F. Golterman, *Geloof en Geschiedenis*, J. H. de Bussy, Amsterdam 1948, 193 blz., geb. f 5,50.

M. Visser, *Het Leven van Prof. Dr A. H. de Hartog*, De Graafschap, Aalten 1949, 228 blz., geb. f 7,90.

J. Koopmans, *Onder het Woord* (ingel. door K. H. Kroon), U. M. Holland, Amsterdam 1949, 383 blz., geb. f 9,50.

D. Tromp, *Verbond tegen het Lot* (ingel. door K. H. Miskotte), U.M. Holland, Amsterdam 1949, 288 blz., geb. f 7,90.

A. F. N. Lekkerkerker, *Gesprek over de Verzoening*, U.M. Holland, Amsterdam 1949, 276 blz., geb. f 4,90.

G. Oorthuys, *De eeuwige jeugd van Heidelberg*, U.M. Holland, Amsterdam 1949, 257 blz., geb. f 5,90.

G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studien. Geloof en Rechtvaardiging*, J. H. Kok, Kampen 1949, 220 blz., geb. f 4,95.

C. Brouwer, *Wachter en Herder* (diss. Utrecht), H. Veenman en Zonen, Wageningen 1949, 275 blz.

A. F. J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western text of the Gospels and Acts* (diss. Utrecht), Kemink en Zonen, Utrecht 1949, 171 p.

Wereldconferentie Amsterdam 1948, Boekencentrum, 's-Gravenhage, z.j., 102 blz., ing. f 2,25.

O. Noordmans, *Natuur en Genade bij Rome*, Boekencentrum, 's-Gravenhage, 1949, 24 blz., ing. f 0,90.

W. Aalders en J. A. van Nieuwenhuyzen, *Hervormd Remonstrants gesprek*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1949, 183 blz., geb. f 4,90.

M. David, *Een nieuw ontdekte Babylonische wet uit de tijd voor Hammurabi* (uitgaven vanwege de Stichting voor niet-westers recht, no 3), E. J. Brill, Leiden 1949, 28 blz.

M. van Rhijn, *Zon der Gerechtigheid verlicht ons*, H. J. Paris, Amsterdam 1949, 84 blz., ing. f 2,90.

J. H. Kroeze, *De hand op den mond. Verklaring van het boek Job*, T. Wever Franeker, z.j., 148 blz., geb. f 4,90.

J. H. Bavinck, *Geschiedenis der Godsopenbaring. Het Nieuwe Testament*, 2e druk, J. H. Kok, Kampen 1949, 702 blj., geb. f 8,90.

De Heilige Geest. Samengesteld onder redactie van J. H. Bavinck, G. Brillenburgh Wurth en P. Prins, J. H. Kok, Kampen 1949, 454 blz., geb. f 9,25.

J. L. Witte S.J., *Het probleem Individu-Gemeenschap in Calvijns geloofsnorm* (2 dln), T. Wever, Franeker 1949, 384 en 411 blz., geb. f 17,50.

Jac. Kort, J. Overduin, J. van Wier, *Naar een nieuw Psalter*, Ned. Uitgeversmij, Leiden 1949, 76 blz.

Lutheranisme nu. Conferentie van de Lutherse Wereldfederatie te Lund 1948, W. ten Have, Amsterdam 1949, 38 blz., ing. f 1,—.

A. M. v. d. Laar Krafft, *Leer der Twaalf Apostelen*, 2e druk, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1949, 43 blz.

K. Herman Bouman, *Forgottese Gods. Primitive Mind from a Traveller's Point of View*, E. J. Brill, Leiden 1949, 98 p., geb. f 6,—.

R. Vedder, *Inleiding tot de Psychiatrie*, J. B. Wolters, Groningen-Batavia 1949, 196 blz., ing. f 4,50, geb. f 5,—.

TIJDSCHRIFTEN

Kerkedienst. 14e jrg., nr 5, April 1949.
L. de Geer, Wat moet er gepreekt worden. H. Schroten, Methode en toepassing in de prediking. H. G. Groenewoud, Iets over de nood van het huisbezoek. S. Visser, De elementen van den eredienst. F. J. Pop, Kroniek.

Vox Theologica, 19e jrg, nr 4, Maart 1949.
Th. C. Vriezen, Het ethisch karakter van de O.T.-ische profetie. M. A. Beek, De imitatio dei als motief van zedelijk handelen bij de profeten. J. Lindeboom, Overzicht van publicaties betreffende de Ned. Kerkgeschiedenis vanaf Mei 1940 tot heden.
nr 5, Mei 1949.
B. J. Engelbrecht, Die Hollands-Afrikaanse kerke in Suid-Afrika.

Wending, 4e jrg. nr 1, Maart 1949.
Nihilisme en Chr. geloof. H. Fischer, Het oec. gesprek tussen Nederland en Duitsland. M. C. Slotemaker de Bruine, Problemen der psychotechniek. R. Niebuhr, De hedendaagse invloed v. h. Prot. in Amerika. A. F. L. van Dijk, Mystiek.
nr 2, April 1949.
J. M. de Jong, de Bijbelse spelen van M. Nijhoff. M. Nijhoff, De dag des Heren (Paasspel) L. H. Ruitenberg, Ambtsjubileum J. J. Buskes.
nr 3, Mei 1949.
Art. over Indonesië door R. F. Beerling, U. H. v. Beyma, C. L. v. Doorn. J. C. Hoekendijk, E. Katoppo, H. Kroeskamp, G. W. Locher, M. de Niet, C. A. O. v. Nieuwenhuyze, W. J. Rumambi, J. Verkuyl en E. de Vries.

Theologie en Practijk, 9de jrg., nr 3, Maart 1949.
G. Hulsman, Het liberale Jezusbeeld (vervolg) W. R. M. Noordhof, Een belangrijk congres (Intern. congres on mental health). H. Faber, Kroniek.
nr 4, April 1949.
C. J. Bleeker, The world congress of faiths. W. F. H. ter Braak, Het werk van een Holl. uitgeleende pred. in de Prot. Kerk v. Indonesië.
nr 5, Mei 1949.
A. de Wilde, IJzer en leem (II). R. Miedema, Theologische faculteit en kerkelijk seminarie. C. W. Mönnich, Kroniek.

Kerk en Eredienst, 4de jrg, nr 1, Februari 1949.
B. J. Engelbrecht, 'n Paar opmerkinge oor die liturgische agtergrond van die drie Holl. Afr. Kerke in Suid-Afrika. J. N. Bakhuizen

van den Brink, Kerkbouw. Arthur Graf, Orden en Broederschappen. I De betekenis van een Broederschap voor het leven der kerk. J. Loos, Vragen inzake de kerkorde.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 49e jrg. 1e kwart. 1949.
K. J. Cremer, O.T.-ische Semasiologie. G. Kuypers, Abr. Kuyper over het gezag der Synoden. J. Schelhaas, De bestrijding van Israëls verkoren koning door Saul als verworpen Koning.

Kerk en Muziek, 1e jrg. nr 11, April 1949.
W. Mudde, Gemeente en kerkmuziek (II), O. Söhngen, Kerkmuz. vernieuwing in Duitsland (V), W. H. Kelder, Classicale kerkmuziek-commissies. H. L. Oussoren. Kerkkoor i. d. practijk (slot).

Irénikon, tome XXII, 1949.
G. Florovsky, Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam, J. Daniélou, Rahab, figure de l'Église. D. T. Belpaire, Antonomie et Unité ecclésiologique.

Studia Catholica, 24e jrg. afl. II, April 1949.
A. Hulsbosch O.E.S.A., De hypostatische vereniging volgens de H. Cyrillus v. Alex. J. v. d. Ploeg O. P., Schriftverklaring en theologie. L. Verschueren O.F.M., Spiritualiteit in Ned.

Bijdragen (Phil. en Theol. fac. der N. en Z. Ned. Jezuieten) Dl. X, afl. 1, 1949.
H. Ruygers, Naar een wijsgerige Sexuologie. A. Ampe, De nederigheid van St Ignatius' Geestelijke Oefeningen.

International Review of missions, Jan. 1949.
The editors: Survey of the year 1948.
Karl Hartenstein, The third way: An interpretation and criticism of Amsterdam. H. C. Stunz, What should a missionary know?

Febr. 1949
A. H. Wilkinson, The Bible in the church. A. J. Apassamy, Chr. Theology in India. John J. Considine, Missions of the Catholic Church 1948. R. Brunner, Modernism and Irreligion in Judaism to-day. R. Smith, Communism and European Jewry.

Erasmus (*Speculum Scientiarum*), Vol. II, 9–10, 15 Febr. 1949.
Bibliographieën en besprekingen op het gebied van religie, philosophie, psychologie, oudheidkunde, philologie, literatuur, kunstgeschiedenis, praehistorie, geschiedenis, economie, politiek.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Anno 1947–1948, Vol. XXI.
M. Guidi, La religione nell' Arabia preislamica. C. Conti Rossini, La regalità sacra in Abissinia e nei regni dell' Africa centrale ed occidentale. A. Pagliaro, Riflessi linguistici della nozione di „sacro" in Grecia. G. Furlani, Il Pavone e gli „Utre ribelli presso i Mandei e il Pavone dei Yezidi. D. M. Pippidi, Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos. R. Pettazzoni. Verità del Mito.

Religion och Kultur, Arg. 20, Första Häftet, Mars 1949.
Viktor Rydberg, Allmakt och ödmjukhet. Holger Mosbech, Jesus og Paulus. Chr. Duhne, Kyrkan och arbetarrörelsen. O. Övden, Kyrkans ställning till eldbegängelsen i Sverige. Fritz Buri, Återseende med Albert Schweitzer.

Norsk Teologisk Tidsskrift,, 49 Årg, 4. Hefte, 1948.
S. Mowinckel, Ekstatiske innslag i profetenes oplevelser. K. Valkner, Peder Brocks prestespeil. P. Marstrander, Lov og evangelium i vår forkynnelse.
50. Årg, 1. Hefte, 1949.
J. Kleyntjens, Efforts des Jésuites néerlandais en vue de la fondation d'une mission en Norvège en 1648 et les années suivantes. Einar Molland og Anders Skrondal, Nattverden i norsk kirkeliv. Chr. Ihlen, Hva er naturlig religion?

Dansk Teologisk Tisskrift, 12 Aarg., 1, 1949.
E. Thestrup Pedersen, Karl Barths Indlaeg i Debatters om Humanitetsproblemet. L. Stampe, „Home Missions" i Amerika.

Theologische Zeitschrift (Basel), 5 Jrg., 2, März–Apr. 1949.
Paul Humbert. Le dictionnaire hébraique de Ludwig Koehler et Walter Baumgartner. W. Bieder, Chr. Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes. J. B. Jeschke, Der Ausgangspunkt der Lehre vom Worte Gottes bei Joh. Hus. H. Gausz, Philosophische Randbemerkungen zu Karl Barth, Die Prot. Theologie im 19. Jahrhundert. L. Koehler, Dilᶜān = Vorsprung, „Egg". Leo Prijs, ṣll Hifil, schūb Hifil. O. Cullmann, Die neuesten Papyrusfunde von Origenestexten u. gnostischen Schriften. G. Quispel, Die Reue des Schöpfers.

Theologische Literaturzeitung, 73. Jhrg., 11, Nov. 1948.
E. Schlink, Die Kirche in Gottes Heilsplan. Th. Preisz, Die Kindertaufe und das N.T. R. Bultmann, Heilsgeschichte und Geschichte.
Nr 12, Dez. 1948 (Festschrift Horst Stephan zum 75. Geburtstag).
P. Althaus, Luther über die Kindertaufe. H. Rückert, Personale Geschichtsbetrachtung. F. Lau, Erstes Gebot und Ehre Gottes als Mitte von Luthers Theologie. M. Doerne, Zu Dostojewskijs Menschenbild. J. Leipoldt, Zu den Auferstehungsgeschichten. A. Oepke, Das Weib des Pilatus. J. Herz, Die soz-ethische Gedankenwelt in Jesu Verkündigung. Th. Steinmann, Welche Forderungen ergeben sich aus der Berücksichtigung unseres heutigen Weltbildes für den Dogmatiker? H. Köhler, Die Überwindung des Nihilismus als Aufgabe der Theologie. F. Schulze, Die Begegnung des Menschen mit seinem Schicksal. H. E. Eisenhuth, Vom ökumenischen Sinn der Kirche. K. Hennig, Geschichte und Gegenwart in der Glaubenslehre.
74. Jhr. (Nr 1 niet ontvangen).
Nr 2, Febr. 1949.
A. Jepsen, Kanon und Text des Alten Testaments. J. Fichtner, Jesaja unter den Weisen. Carl Stange, Das Ebenbild Gottes. H. Preisker, Lukas 16, 1–7. O. Eissfeldt, P. Kahle, Die gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften.
nr. 3, März 1949.
W. Kümmel, Martin Dibelius als Theologi. J. Leipoldt, Zur Kindertaufe. Dedo Müller, Der anthropologische Gehalt der evangelischen Gottesdienstes und der Kirchenbau. H. Rendtorff, Normen rechter Kirchenordnung.

Revue Biblique, 55me année, no 4, Oct, 1948.

A. Feuillet, Le discours de Jésus sur la ruine du Temple. P. Auvray, Le problème historique du Livre d'Ezéchiel. M. Lambert, R. P. R. Tournay, Le cylindre B. de Gudea. R. P. R. de Vaux, R. P. A. – M. Stève, La seconde campagne de fouilles à Tell el-Fâr'ah, près Naplouse.

56me année, no 1, janv. 1949.

R. P. R. de Vaux, Les patriarches hébreux et les découvertes modernes. R. P. R. Tournay, Les Psaumes complexes. A. Feuillet, Le discours de Jésus sur la ruine du temple. H. Cazelles, La question du „Lamed auctoris". R. P. R. de Vaux, R. P. A.-M. Steve, La seconde campagne de fouilles à Tell-el-Far'ah, près Naplouse.

Biblica (Pontif. Inst. Bibl., Rana), Vol. 30, fasc. 1, 1949.

J.-M. Vosté, Le prophète promis par Moïse d'après Mar Išo'dad de Merw (c. 850) (Deut. 18, 15–19). G. Messina, Lezioni apocrife nel Diatessaron persiano. H. Schneider, Die biblischen Oden im chr. Altertum. E. F. Sutcliffe, Notes on Job. J. van Dodewaard, Die sprachl. Übereinstimmung zwischen Markus-Paulus und Markus-Petrus. N. Schneider, Aram und Aramäer in der Ur III-Zeit.

DE THEOLOGIE VAN HET AMBT

DOOR

G. VAN DER LEEUW

Groningen

Inleiding

In het algemeen gesproken is een Ambt een bovenpersoonlijke macht, welke door een persoon wordt gedragen. Ter bepaling van de betekenis van het Ambt in de kerk van Christus moeten de betrokken schriftplaatsen nauwkeurig worden onderzocht. Reeds aanstonds kunnen wij echter zeggen, dat wij met dit onderzoek alleen niet klaar komen. Al dadelijk het feit, dat noch in het Oude noch in het Nieuwe Testament één enkel woord valt aan te wijzen ter aanduiding van het hier bedoelde begrip, maar dat vele uitdrukkingen toepasselijk zijn, die soms elk een eigen nuance weergeven, soms echter ook vrijwel promiscue gebruikt worden, doet ons zien, dat wij wel kunnen trachten een schriftuurlijk ambtsbegrip op te bouwen, maar dat wij dit niet kunnen opvatten als: gebouwd op „gegevens der Heilige Schrift", doch de traditie, die deze gegevens verwerkte, in aanzienlijke mate mede zullen moeten doen spreken. Waar het Ambt een functie is van de kerk, die, hoezeer in wezen reeds in het Nieuwe Testament aanwezig, haar vorm eerst kreeg in het subapostolisch tijdvak, spreekt dit vanzelf. [1]) Evenzeer spreekt echter vanzelf, dat het aldus verkregene telkens weer zal moeten worden getoetst aan de algemene noties van macht, dienst en zo voort, welke de Bijbel bevat.

Ook het begrip Traditie zullen wij niet mogen beperken tot het subapostolisch tijdvak. Waar het gaat om de uitwerking en vormgeving van de gegevens der Schriftopenbaring, mag ook latere traditie meespreken, dus ook die van de Reformatie.

I

Door de woestijn trekt een Bedoeinenstam, die in sociale structuur zeer veel zal hebben geleken op een der huidige stammen, die zich zelfs met britse hulp niet konden weren tegen nazaten van dien stam, die behalve door moderne uitrusting en organisatie werd

[1]) Vergelijk J. N. Bakhuizen van den Brink, *Traditie*, Ned. Theol. Tijdschr. 2, 1948, 321 v.v.

gesteund door een onuitblusselijke liefde voor het land der belofte, dat hij in dien ouden tijd nog moest veroveren. Het land van hun vestiging was toen nog het land der belofte alleen; de Israelieten waren zwervers. Hun normale levenssituatie was de Trek, hun God de God van den Trek. Die reisde met hen mede, of liever: Hij ging hun voor. Waar zij rustten, sloegen zij hun tenten op, maar in de eerste plaats de Tent van hun God, de Tent waar God hen ontmoet en waar de Ark zich bevindt, die de waarborg en de garantie is van zijn Tegenwoordigheid, van zijn voortrekken. Alles is hier mobiel, ook de Ark, waarvan de draagstangen nimmer mogen worden verwijderd. Slaat men het kamp op, dan spreekt de aanvoerder: Zet u neder, Jahve, en breekt men het op, dan heet het: Maak u op, Jahve (Ex. 15:15, I Kon. 8:8).

Er is dus telkens een rust, maar ook telkens weer beweging, en Buber heeft met grote scherpzinnigheid getoond, hoe de ganse israelietische geschiedenis kan worden begrepen uit de tegenstelling tussen den Trekgod, den Mèlek, en de rustende goden des lands, de Baalim. De voortdurende verzoeking tot het dienen van de Baäls is de verzoeking om niet meer te trekken, om de draagstangen te vergeten, om zich ter rust te zetten en te genieten van de vruchten des velds, die de Heren en Vrouwen der aarde geven. Een strijd, die eerst in het beginnend profetisme wordt beslist, wanneer het volk, in antwoord op de wonderen van de Baälspriesters en die van den profeet van den Mèlek, Elia, uitbreekt in den roep: Jahve is de God! d.w.z. de God van den stam en van den Trek is de God, die den regen geeft en de vruchtbaarheid, de God ook van de vestiging (I Kon. 18:39). [1])

Tegen dezen achtergrond moeten wij het oudtestamentische en ook het nieuwtestamentische Ambt zien. Het is aanvankelijk een dienst, *abodah*, verricht voor Jahve tijdens de korte kamprusten op den Trek, in de Tent. Daar dienen de Levieten in de godswoning, waarbij de nadruk valt op het dragen van de Ark. (Num. 3:7, 8; 4:23, 30, 47). Hun dienst schijnt nederig en sluit ook het portierschap in; maar elke dienst aan de „Woning" is heilige dienst, want hij brengt mede, dat men God mag en kan „naderen" (Num. 16:9; Ezech. 45:4). Zo is het natuurlijk ook met de priesters (Ezra 6:18), wier dienst in het dagelijks offer bestaat, dat de gemeenschap tussen God en zijn volk waarborgt.

In Kanaän komt de Ark dan blijvend tot rust, maar de rust is schijn. De vestiging en het daarmee verbonden koningschap, d.w.z.

[1]) M. Buber, *Königtum Gottes*, Berlin 1932.

de Baalim, schijnen het gewonnen te hebben van den Trek en het profetisch leiderschap, d.w.z. den Mèlek, den Stamgod Israels. De draagstangen mogen nog altijd niet worden weggenomen, en de „beroerders Israels", de profeten, verontrusten het koningschap en herinneren aan den onvolbrachten woestijntocht. De tempel, die de Tent vervangt, is bijna een zonde, omdat hij te zeer gevestigd is en te nauw verbonden met het koninklijk paleis. De Ark is er en ook in deze woning wordt de dienst, de *abodah* verricht. De Israelieten zijn echter hardhandig aan het bewegelijk karakter van hun God en hun volksbestaan herinnerd: de Tempel werd verwoest en het volk verstrooid: de Galoet nam de plaats in van den Trek, en doet dat tot op dezen dag, zelfs in het Land der belofte.

Naar christelijk geloof kwam de Ark eerst tot ware rust daar, waar God zijn volk voor goed ontmoette: op het Kruis van Golgotha. Daar werden de draagstangen voorgoed weggenomen, daar werd het eeuwig en algenoegzaam Offer volbracht, dat ons de nadering tot God verzekert, omdat Hij naderde tot ons. Daar kwam de ware dienst, het ware Ambt tot stand, omdat God ons wilde dienen. Het uitgangspunt voor elke christelijke beschouwing van het Ambt is dan ook de tekst Luc. 22:26 v.v.: *Gij niet alzo, maar de meeste onder u worde als de minste en de leider als de dienaar. Want wie is* (naar burgerlijk besef) *de meerdere, die aanligt of die dient? Is het niet die aanligt? Maar ik ben in het midden van u als een, die dient.*

Hier, in de Lijdensgeschiedenis, op het ogenblik, dat de Heer zijn lichaam en bloed aan de zijnen uitdeelt, zijn wij in het nieuwe Rijk getreden, in die andere, sacramentele werkelijkheid, waar nog slechts de dienst als macht geldt en waar alle gemeenschap met God gevestigd is in het Offer van Christus. In de kerk is dan het bovenpersoonlijk gezag, waarvan wij uitgingen, gegrondvest in de verkiezing Gods, die ons in een nieuwe werkelijkheid plaatst, het Rijk Gods, waarvan de Slaaf Heer is. Hier is de rust, de rust van God, die onzen dienst vraagt, omdat Hij zelf de eerste Dienaar wilde zijn.

II

Het Ambt is dus een dienst in de rust van de kerk. Het woord *diakonia* wordt het vaakst en in den meest algemenen zin gebruikt. Barnabas en Saulus keren terug uit Jeruzalem, na hun dienst, *diakonia*, te hebben volbracht (Hand. 12:25). Tot de ouderlingen van Ephese zegt Paulus: ik tel mijn leven niet en acht het niet kostbaar

voor mijzelven, als ik slechts mijn loopbaan mag ten einde brengen en de *diakonia*, die ik van den Here Jezus ontvangen heb om het Evangelie der genade Gods te betuigen (Hand. 20:24). Het gehele apostolaat wordt dus als Ambt verstaan. Merkwaardig is, dat de *diakonia*, hetzij in dezen algemenen, hetzij in bizonderen zin, onder de charismata wordt gerekend (Rom. 12:7, 1 Cor. 12:28). Deze lijn is door de kerk niet doorgetrokken; reeds Paulus zelf immers had de betrekkelijke waarde van de charismata doen uitkomen en er in zekeren zin voor gewaarschuwd.

De overgang van de charismatische gemeente is niet, zoals men wel meent, een degeneratie van het jonge, frisse geloofsenthousiasme naar de institutionele kerk, maar de consequentie van de rust van de Ark. De opstanding van den Heer, die het fundament is van kerk en getuigenis, verplaatst ons in een nieuwe, herschapen werkelijkheid, waarbij noch de profetie in den oudtestamentischen zin (de oude bedeling is immers tot op Johannes den Doper) noch de charismata passen. Wij leven na Gods daad, wij leven in het beloofde land, en wij hebben geen koning dan Christus. De dienst, dien wij verrichten, is de *diakonia* aan Christus.

Het is niet toevallig, dat dit woord, behalve in zijn bizonderen, ook in algemenen zin wordt gebruikt. Het N.T. kent voor Ambt en dienst ook andere woorden, waarvan sommige, zoals *threskeia* en *latreia* een zeer geringe rol spelen, andere als *douleia*, *hierateia* en *leitourgia* een belangrijker taak hebben. Maar het woord van onzen uitgangstekst, Luc. 22, is toch wel centraal. Daarom dienen wij na te gaan wat er de eigenlijke zin van is.

III

Diakonia nu is allereerst de aanduiding van het dienen aan tafel, en deze notie is in het begrip steeds levend gebleven. In Hand. 6:2 zeggen de apostelen, dat het niet goed is, dat zij met verwaarlozing van het Woord Gods de tafels bedienen. Onder de „tafels" hebben wij hier zeker nog te verstaan zowel de gemeentelijke maaltijden, *agapai*, als de *eucharistie*, het sacrament, waarmede deze begonnen of eindigden. Van den aanvang af stond immers de dienst, dien wij de sociale verzorging van de gemeente zouden noemen, in direct verband met de Tafel, die de Tafel des Heren was. Ook de collectereis kan zodoende als een *diakonia* worden opgevat (2 Cor. 8:19 v., Rom. 15:25).

Het woord, dat het meest voorkomt als aanduiding van den apostolischen of kerkelijken dienst, de directe vertaling van *abodah*, komt dus op uit het leven der gemeente, zoals het van den beginne werd geleefd in en uit den eredienst. Dienen is allereerst en essentieel de Tafels dienen. Dat betekent niet, dat de dienst des Woords van minder belang zou zijn, – wij zagen, dat het tegendeel het geval is en dat de apostelen van hun tafeldienst bevrijd willen worden. Maar het betekent wel, dat de notie van dienst opkwam in directen samenhang met het Offer des Heren, zoals het aan de Tafelen werd gedacht en gevierd. Elke dienst, ook die des Woords, vindt daar zijn oorsprong.

En reeds in den Tweeden Brief aan de Corinthiërs wordt deze dienst als een Ambt voluit opgevat. Daar is sprake van den broeder, dien Paulus met Titus medezond. Maar dat is niet een individueel getroffen regeling, doch een ambtelijke opdracht vanwege de kerken, met handoplegging gegeven; de nieuwe vertaling blijft hier te zeer in de burgerlijke sfeer: hij is ook door de gemeenten als onze reisgenoot aangewezen bij dit liefdewerk, dat door ons tot eer van den Heer zelven en tot betoning van onze bereidvaardigheid wordt verricht. Nog afgezien van het „liefdewerk", dat wel zeer negentiende eeuws klinkt, zou men hier toch ook het ambtelijke moeten doen uitkomen en vertalen: maar ook is hij, nadat hem door de kerken de handen waren opgelegd, onze reisgenoot, in die genade, welke door ons bediend wordt tot eer van den Heer zelven en tot (betoning van) onze bereidvaardigheid.

IV

Er is dus in het Nieuwe Testament een algemeen begrip van dienst of Ambt, dat wij, daar het regelrecht is afgeleid uit de kern van het Evangelie (Luc. 22), ten grondslag moeten leggen van elke verbizondering van het Ambt in institutionelen zin en ook van de ontwikkeling van de Ambten. Het heeft immers niet den minsten zin om over Ambt en dienst te spreken, zonder dat de zin van deze woorden christelijk vaststaat. Kristensen heeft indertijd reeds aangetoond hoe het zo gemakkelijk gebruikte woordje „dienst" in de Oudheid een diepe betekenis had: „Dienaar is hij, die, onvrij en gebonden, voor anderen het leven doet opgaan. Die taak is niet alleen zwaar, maar in haar wezen bovenmenselijk; alleen wie door den dood gewijd is, kan haar volbrengen. In het „huis der dienstbaarheid", d.i. in den dood, verricht de dienaar van God, of de heiland der mensen, zijn

werk. Dat was, volgens antieke opvatting, de sacrale betekenis van de dienstbaarheid." [1]) – Hij paste dit ook reeds toe op de figuur van den Ebed Jahve. In theologisch verband kunnen wij er van zeggen, dat, zo ergens, wij hier mogen spreken van een preparatio Evangeli en een vervulling in de volheid des tijds: wat dienst is, weten wij slechts door de dienstvervulling van den Here Jezus Christus. Zijn dood is de grond van ons ambtelijk verkeren in de kerk.

En hier vinden wij nu ook de aanknoping van het algemeen begrip dienst met het institutionele, het Ambt der kerk. De dienstvervulling van Christus begint bij den Doop in de Jordaan door Johannes. Daar ,,vervult Hij alle gerechtigheid", daar treedt Hij naar voren als het Lam Gods, dat de zonde der wereld op zich neemt, daar gaat Hij onder in het water, waarin oud-christelijke theologische schilderkunst zijn figuur verving door het Kruis, daar begint ook onze eigen Doop, die ons van zonde reinigt en ons als wedergeborenen in een nieuw leven plaatst, die ons de mogelijkheid geeft, welke wij van nature niet hebben, om God te naderen en Hem te dienen, die ons den toegang geeft tot de kerk. Want wij zijn in de kerk, niet op grond van eigen keuze of vroomheid, maar uitsluitend in opdracht van God, die ons riep tot zijn Rijk. En deze roeping wordt openbaar in den Heiligen Doop.

Wanneer wij het zo zien, wordt ons ook duidelijk, dat alle Ambt rust in het zgn. algemeen priesterschap der gelovigen. Dit is niet een soort minimum, dat ook de niet-ambtsdrager bezit, maar de grondslag en het wezen van alle Ambt, die ons door de doopgenade worden medegedeeld. Alleen wanneer wij dit algemeen priesterschap als het voornaamste en het eigenlijke zien, wordt het ons mogelijk enerzijds de fatale, onbijbelse scheiding tussen ambtsdragers en leken, met al haar gevolgen van hierarchie en domineesheerschappij te vermijden, anderzijds de bizondere ambten, welke de kerk kent, volledig tot hun recht te doen komen, als ontwikkeling en ontplooiing van het Ambt allen in den Doop verleend. Zo alleen wordt het ook mogelijk de ambten volkomen tot hun recht te doen komen, zonder ze te beschouwen als een prestatie, een machtsuitoefening. Zij rusten immers uitsluitend in de herscheppende genade Gods in den Doop.

---

[1]) W. A. Kristensen, *Med. Kon. Ak. v. Wet.*, Afd. Lett., 78 B 3, 1934.

V

Het Ambt vooronderstelt de nadering tot God, waarvan reeds de oudtestamentische wetgeving sprak. Het zal echter goed zijn zich duidelijk voor ogen te stellen, wat deze nadering betekent. In de oude bedeling was zij gebonden aan het dagelijks offer. Dienst betekent offerdienst. In LXX wordt daarvoor het woord *latreia* gebruikt, dat in het N.T. zeldzaam is. Het duidt in Openbaring (7:15) den hemelsen eredienst aan, de adoratie van God en het Lam, d.i. dus van het Offer. Ook staat het op de merkwaardige plaats Rom. 12:1, waar het leven van de christenen zelf als offer, levend, heilig en Gode welgevallig, wordt beschreven, met de toevoeging: dit is uw *logikè latreia*. De uitdrukking is gangbaar in wijsgerige taal. In het verband duidt Paulus er mede aan, dat het leven van den christen de offerande is, die van hem wordt gevraagd.

Het oudtestamentische Offer houdt als levensgemeenschap met God op, wanneer de Voorloper onder de schare het Lam Gods aanwijst. In de plaats treedt het Offer des Heren. Maar dit Offer is onvruchtbaar, wanneer het niet wordt gedeeld door hen, die behoren tot het geofferde Lichaam, door de heiligen, die de gemeente vormen. De *latreia* eist nu het gehele leven op. Dat wil echter niet zeggen, zoals wel haastig en ten onrechte wordt geconcludeerd, dat het Offer des Heren, waaraan wij deel hebben, nadat Hij het uitwendig op Golgotha had volbracht, een „innerlijke" zaak geworden is, die geen zichtbare daad meer vooronderstelt. Innerlijkheid is een zaak, die in de antieke wereld niet voorkomt, tenminste niet zonder de overeenkomstige uiterlijkheid. Het nieuwtestamentische Offer is wel degelijk een daad en een ritus, juist als het oudtestamentische. Het enige, maar dan ook cardinale verschil is, dat wij geen offer zelf brengen, maar toetreden tot de Tafel, waar de Zoon onze Gastheer en onze spijze is; wij treden in het Offer des Heren, waaraan Hij ons in zijn Heilig Avondmaal deel geeft. Met dezen ritus begint de kerk, begint ook het Ambt.

Wij moeten het Ambt dan ook zien als zich openbarende in den halven kring van mannen, die in de vergadering der gelovigen achter de Tafel plaats nam, in het midden de *Proestoos*, de voorzitter. Hij deelt de gaven uit, die de gemeente hem eerst heeft gebracht. Allen tezamen delen in het Offer, dat de Heer bracht. Allen tezamen staan in het Ambt, hoewel op verschillende wijze.

Dit alles komt wel zeer krachtig naar voren in een tekst, dien wij als onzen tweeden hoofdtekst kiezen willen, *Phil.* 2:17, een tekst,

die bijna onvertaalbaar is; de Apostel spreekt daar van de vruchten van zijn werk in het geloof van de gemeente. Wanneer maar mag blijken, dat hij niet vruchteloos zijn loop gelopen heeft! dan ziet hij er ook niet tegen op zelf een offer te zijn: „*maar al word ik ook* (*als offer*) *geplengd* (*spendomai*) *op de offerande* (*thusia*) *en den dienst* (*leitourgia*) *van uw geloof, ik verheug mij en verheug mij met u allen.*" De duidelijkste vertaling is, voor zover ik weet, de franse van Ostervald: „Et si mon sang doit servir d'aspersion sur le sacrifice et l'offrande de votre foi, j'en ai de la joie, et je m'en réjouis avec vous tous." Hier blijkt derhalve: 1e, dat Paulus het geloof van de heiligen beschouwt als een offer; 2e, dat hij het ziet als een liturgie (waarover zo aanstonds meer), d.w.z. als een ambtelijken dienst; 3e, dat hij zijn eigen werk ziet als een plengoffer, dat dit offer van de kerk bevochtigt. Alle drie de offers, dat van den Apostel, dat van de gemeente en dat van den Heer, waardoor zij eerst mogelijk worden, zijn in wezen één.

VI

De tekst uit Phil. 2 gebruikt voor dienst het woord *leitourgia*, en wel parallel met *thusia*, offer. Albert Schweitzer vertaalt „priesterliche Darbringung eures Glaubens" [1]), daarmede bedoelende, dat Paulus het geloof van de heiligen aan God als een offer aanbiedt. Het loont voor ons onderwerp de moeite de termen *leitourgos* en *leitourgia* wat nauwkeuriger na te gaan.

Zij zijn vermoedelijk afgeleid van *lèitos* en den stem *erg-*, en duiden dus op een werk, dat met betrekking tot de volksgemeenschap wordt verricht. In dezen algemenen zin wordt het, zoals men weet, in de profane literatuur veelvuldig gebruikt. Vinden wij het in het N.T., dan zal het dus een dienst moeten betekenen, die verricht wordt namens of ten behoeve van de gemeenschap, d.i. dan de kerk. Maar de kerk is *koinonia*, d.w.z. niet slechts gemeenschap van mensen, maar in de eerste plaats gemeenschap met Christus, dan de gemeenschap van mensen in Christus. Het woord, hoewel een andere aanduiding van Ambt of dienst dan de tot nu toe beschouwde, heeft dus wederom betrekking op het Offer des Heren. En nu zien wij, dat die betrekking juist bij dit woord bizonder nauw is. Phil. 2:25 vinden wij het woord *leitourgos*, vlak na de besproken hoofdplaats, in algemenen zin toegepast op Epaphroditus als afgezant van de gemeente

[1]) *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930, 137.

en liturg van Paulus' behoefte. Dienst dus in verband met de inzameling in de gemeente. Hand. 13:2 zijn te Antiochië, in de daar gehouden vergadering der gelovigen, vijf profeten en leraars bijeen; zij zijn bezig met *leitourgein* voor den Heer en vasten; dan spreekt de Geest en beveelt Barnabas en Saulus af te zonderen; men vast en bidt, legt hun de handen op en zendt hen heen. Hier heeft het woord een veel concreter betekenis, hoewel niet zonder verband met het aan Epaphroditus opgedragen werk; het is de eredienst zelf, die bedoeld is, d.i. de Breking des Broods. Midden in dezen eredienst spreekt het Pneuma.

Nog veel belangrijker echter is wat de Romeinenbrief zegt. Nadat 13:6 van de magistraten gesproken is als van liturgen Gods, op een wijze, die wij in een grieks profaan geschrift ook zouden kunnen aantreffen, brengt 15:16 ons een tekst, dien wij als onze derde hoofdplaats moeten aanmerken; Paulus spreekt van de genade-kracht (*charis*) hem gegeven om „*een liturg van Christus Jezus te zijn voor de heidenen, het Evangelie Gods priesterlijk bedienende* (*hierourgonta*), *opdat het offer der heidenen welgevallig zou wezen* (*prosphora*), *geheiligd in den Heiligen Geest.*" – Ook hier beheerst de offergedachte, of liever de offerhandeling alles. De apostel brengt Gode de heidenen als een offer, *prosphora*, dat door den Geest geheiligd is en dus welgevallig kan zijn. Hij doet dit door de verkondiging van het Evangelie, waarbij de zwaargeladen uitdrukking *hierourgeo* wordt gebruikt, uitdrukking van den priesterlijken offerdienst. Getuigenis en offerdienst zijn dus niet twee verschillende dingen, maar een en dezelfde priesterlijke werkzaamheid. Hoe zou het ook anders, waar het getuigenis, de apostolische evangelieverkondiging, het getuigenis is van de opstanding van Christus en waar men daarvan slechts kan getuigen „in de gemeenschap van zijn dood en opstanding", d.w.z. in en door de offerhandeling, waarbij men immers „den dood des Heren verkondigt totdat Hij komt".

Deze priesterlijke dienst, waarbij het geloof der heidenen op dezelfde wijze in den offerdienst verkeert, als zoeven in den tekst uit Phil. dat van de christenen, wordt verricht door den „liturg", d.i. door hem, die in en voor de gemeenschap, welke de offergemeenschap is, het Ambt vervult. Belangrijk is daarbij, dat het niet blijft bij mystiek klinkende woorden, maar dat even later de dienst concreet en practisch wordt, vers 27, als wederdienst van de heidenen, die een handreiking doen voor de gemeente van Jeruzalem (25, *diakonia*), aldus de offergemeenschap geheel in stand brengend: „want

indien de heidenen aan hunne (der jeruzalemse gemeente) pneumatische goederen deel gekregen hebben (*ekoinonèsan*), behoren zij ook met hun vleselijke goederen hen te *leitourgein*".

De volle diepte van het woord komt tot uitdrukking in den Brief aan de Hebreeën, 8:2, waar Christus de hogepriester heet, die gezeten is ter rechter van den troon der majesteit in de hemelen, den liturg van de heilige dingen en van de ware ontmoetingstent. De Liturg, wiens dienst wij verrichten, is Christus, en zijn dienst is het sacrificium aeternum, dat, eenmaal gebracht, gisteren en heden hetzelfde is en in eeuwigheid.

VII

Wij vertoeven nog even bij het algemene Ambt, het priesterschap der gelovigen, dat wij, zoals wij thans hebben gezien, allen uitoefenen aan den Dis des Heren. Hier komen wij onze vierde hoofdplaats tegen, 1 *Petr.* 2:5, 9. In een paraenese worden wij daar opgeroepen om te komen tot Christus, den levenden steen en ons zelven als levende stenen te laten gebruiken voor den bouw van een pneumatisch huis, „*tot een priestercorporatie* (*hierateuma*) *voor het brengen van pneumatische offers, die Gode welgevallig zijn door Jezus Christus*". Nadat dan de ongelovigen tegenover de gelovigen zijn gesteld, worden de laatsten nogmaals toegesproken: „*Gij echter zijt een uitverkoren geslacht, een koninkrijk, dat uit priesters bestaat, een heilig volk, een volk,* (*Gode*) *ten eigendom, om de wonderdaden te verkondigen van Hem, die u uit de duisternis heeft geroepen tot zijn wonderbaar licht.*" – De tekst is geconcipieerd in aansluiting op Ex. 19:6: *mamlèketh kohanim*, een koninkrijk van priesters. De nadruk op het priesterschap der gelovigen is zeer sterk, terwijl wij moeten bedenken, dat „geestelijke" offers hier geen tegenstelling vormt tot uiterlijke offers, maar alleen betrekking heeft op offers door het Pneuma gebracht, het Pneuma, dat de Heer is, dus weer het offer, dat Christus met de zijnen deelt. En dat, evenals bij Paulus, de dienst der gelovigen geen splitsing toelaat in offerdienst en getuigenis, maar dat het een steeds ook het ander is.

Eerst van hier uit is de weg geheel vrij van het algemeen naar het bizonder Ambt. – Wij willen nu dus ten slotte zien in welke verbizonderingen *diakonia*, *latreia*, *leitourgia* en *hierourgia* hun plaats in de kerk hebben gevonden.

VIII

Hetgeen wij in het algemeen reeds opmerkten, dat het Ambt zijn eerste en wezenlijke plaats heeft in den eredienst, hoever het zich ook in kerkregering, verzorging van behoeftigen enz. daarbuiten moge uitstrekken, – dat is wel bizonder duidelijk bij het bisschopsambt, waarover wij thans in de eerste plaats enige woorden moeten zeggen.

Het oudtestamentisch begrip, dat de eigenheid van het bisschopsambt het duidelijkst voorafschaduwt, is *pekuddah*, van het werkwoord *pakad*, bezorgen, zorg dragen voor, waken. Ten onderscheid van het algemener *abodah* is het dus een opzicht, een *episkopia*. Dat is ook in het N.T. de zin van het bisschopsambt. Het behoort bij het verwante begrip „herder" en vindt zijn zin wederom slechts in het feit, dat de eigenlijke bekleder van het Ambt Christus is, 1 Petr. 2:25: „Gij waart dwalende als schapen, maar thans hebt gij u bekeerd tot den herder en *episkopos* uwer zielen."

In Hand. 20:28 is reeds sprake van een kerkelijk ambt, weer dat van herder èn opziener: „ziet dan toe op uzelven en op de gehele kudde, waarover de Heilige Geest u tot *episkopoi* gesteld heeft, om de kerk Gods te weiden..." Paulus zegt dit tot de presbyters van de kerk van Ephese. Het verschil tussen beide ambten is dus òf nog non-existent, òf onder de presbyters bevindt zich een vrij groot aantal bisschoppen. Van een hierarchie is in ieder geval geen sprake. In Phil. 1:1 worden dan in den groet bisschoppen en diakenen tezamen genoemd als vaste ambtsdragers, die men verwachten mocht in elke gemeente aan te treffen. 1 Tim. 3:1 is het reeds een Ambt, waar men naar solliciteren kan. Titus 1:5–9 wordt het episkopaat weer promiscue gebruikt met het presbyteraat.

Uit deze bijbelse gegevens kunnen wij niet veel afleiden, maar toch wel zo veel, dat er vele bisschoppen moeten zijn geweest, die men ook presbyters noemde en aan wie de geestelijke leiding van de kerken was toevertrouwd. Van een hierarchie met graden is niets te bespeuren. De bisschoppen worden aangewezen door den Heiligen Geest en zij ontvangen de handoplegging.

Vullen wij deze schaarse gegevens nu aan op grond van de subapostolische traditie, daarbij steeds indachtig aan de trekken, die wij het algemeen Ambt zagen bepalen, dan zien wij, dat een sterker mate van ordening reeds zeer spoedig optreedt, maar alleen in verband met den eredienst. In dien offerdienst werken allen samen, maar niet allen zijn tot hetzelfde geroepen. 1 Clem. 40 en 41 wordt

gezegd, dat aan den hogepriester ,,eigen liturgieën" zijn gegeven, den priesters hun eigen plaats, en den Levieten hun ,,eigen diakonieën", terwijl ook de leken hun eigen taak hebben. Ieder moet op zijn eigen wijze de eucharistie verrichten. Die ,,eigen liturgieën" van den bisschop (want dat is hier de ,,hogepriester") kennen wij: wij weten, dat van den beginne aan achter de tafel in de synaxis der gemeente de halve kring van de ambtsdragers gezeten was, in het midden de leider van den dienst, die bij Justinus Martyr en elders nog eenvoudig de *Proestoos*, de voorzitter, heette. Zijn ,,eigen liturgie" is het zgn. eucharistisch gebed, waarin God gedankt wordt voor de schepping en voor de verlossende herschepping in Christus, waarin de inzettingswoorden worden gereciteerd en de Heilige Geest afgeroepen op de viering van het Offer des Heren. De bisschop alleen mag dit doen en wel oorspronkelijk op zijn eigen wijze, hij mag het gebed in andere woorden kleden. De presbyters, die naast hem in den kring gezeten zijn, hebben hieraan geen aandeel, wel aan de breking des Broods en de uitdeling, met de diakenen.

Met deze sacramentele taak is de bisschop niet gereed. Hij is herder, maar ook leraar, profeet in nieuwtestamentischen zin. Uit zijn stoel achter de Tafel, de Cathedra, geeft hij de gemeente onderricht in de dingen, die het geloof betreffen. Het enige wat hij niet doet, is, volgens Gregory Dix, die dit alles op zeer duidelijke wijze heeft uiteengezet, regeren. Dat doen de presbyters, wier taak zich steeds meer van die van den bisschop verwijdert. [1]) Hij waakt over de gemeente, zit voor bij de sacramentsbediening en geeft onderricht. Zijn cathedra is de Troon van Christus, dien hij vertegenwoordigt als Priester en Leraar, of – om het oud-christelijk te zeggen – als Lam en als philosophos. Daarvandaan komt de tweeëenheid van Sacrament en Prediking.

De bisschop wordt, volgens de zeer oude Kerkorde van Hippolytos, begin derde eeuw, geordend door andere bisschoppen, maar niet dan nadat de presbyters en het volk tot zijn keuze hun toestemming hebben gegeven. Aan de ordening en handoplegging hebben de presbyters geen deel, zij mogen er zwijgend bij staan. [2]) De bisschop is de opvolger van de apostelen en staat in betrekking tot de oecumenische kerk, die hij in de plaatselijke representeert.

Vergelijken wij met deze oud-christelijke situatie de latere, dan

---

[1]) Dom Gregory Dix, *The shape of the Liturgy*, Westminster 1947.

[2]) Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*, uitg. door Dom B. Botte O.S.B., Paris 1946.

behoeven wij over de in het bisschopsambt opgetreden veranderingen door de ontwikkeling van het hierarchisch systeem en, in de vroege Middeleeuwen, door de aanpassing aan het feodalisme, tengevolge waarvan de bisschoppen vorsten werden, niet heel veel te zeggen. Onze eigen, hervormde traditie biedt voor het bisschopsambt, zoals het uit de gegevens van het N.T. in de eerste eeuwen werd ontwikkeld, veel beter aanknopingspunten, – en het is eigenlijk wel zonderling, dat het zonderling klinkt, wanneer dit gezegd wordt. Ons Formulier voor de ordening gaat uit van Eph. 4:11 v.v., waar, gelijk wij zagen, de ambten als charismata worden beschreven. De kerk heeft deze lijn terecht niet doorgetrokken. Maar zij heeft de directe betrekking van het Ambt tot de genade Gods en het Lichaam van Christus behouden. In de opsomming van charismata van Eph., waaruit ons Formulier een vrij willekeurige keuze doet, ligt dan ook de volle nadruk op het *ergon diakonias* en de *oikodome tou somatos tou Christou*. Gedeeltelijk blijft ons Formulier aan dit uitgangspunt trouw, wanneer het de herders „huisverzorgers Gods, en bisschoppen, dat is, opzieners en wachters" noemt. Anderdeels komt het oorspronkelijk bisschopsambt hier te weinig tot zijn recht, in zoverre het uitgangspunt, het „voorzitterschap" van de Tafel des Heren, eerst in de derde plaats genoemd wordt, na de leer en het gebed, die beide slechts in het verband van de cathedrale functie kunnen worden gezien. Daardoor is inzonderheid het gevaar gegeven – dat zich dan ook telkens weer vertoont – dat in de lering de representatie van Christus op den achtergrond geraakt en de prediking plaats maakt voor de preek.

In ieder geval mag worden geconcludeerd, dat de Dienaar des Woords in onze kerk de opvolger is, niet van de presbyters, maar van de bisschoppen en dat onze kerk dus in wezen en theologisch episcopaal is. Dit impliceert, dat ieder geordend Dienaar bisschop is van de ganse kerk, opziener van zijn gemeente en als zodanig drager van de apostolische successie, – indien wij tenminste geloven, dat de Heilige Geest ook in onze kerk aangeroepen kan worden en werkt, en dat dus onze handoplegging in essentielen zin geldig is. Het probleem van de continuiteit der wijdingen is wel interessant, maar in dit verband van nul en gener waarde.

IX

Op het bisschopsambt laten wij dat van den Diaken volgen, niet dat van den Presbyter, omdat de Diaken in zeer nauwe relatie staat tot den bisschop. – Wij zagen reeds hoe het diakenambt van den dienst der tafels komt (Hand. 6:2). In Phil. 1 is het reeds een kerkelijk instituut en wordt, zonder dat van presbyters sprake is, samen met dat van de bisschoppen genoemd. Hetzelfde is het geval in I Tim. 3:8–13.

Deze lijn heeft de subapostolische traditie consequent doorgetrokken. De diaken behoort niet in den raad der presbyters (ook bij ons zit hij nog niet in den „bizonderen kerkeraad"); hij heeft zijn plaats niet in den halven cirkel achter de Tafel, maar staat bij de cancelli op de grens tussen de Tafelruimte en het schip der kerk, waar het volk zich bevindt. Hij is de dienaar van zijn bisschop in diens verkeer met het volk: dienaar dus van de gemeente en van zijn bisschop. Zijn Ambt staat apart; vermoedelijk is het dan ook van heidens-christelijken oorsprong, terwijl het presbyteraat naar joods model werd gevormd. Geordend wordt de diaken in de kerkorde van Hippolytos door den bisschop, in wiens ministerium hij staat. Hij behoort niet bij het sacerdotium noch bij het concilium in clero, maar is de curas agens en dient zijn bisschop.

Deze afzonderlijke positie maakt zijn Ambt niet minder belangrijk, integendeel. In I Tim. wordt van hem gezegd, dat hij, wanneer hij zijn *diakonia* goed vervult, „veel vrijmoedigheid heeft om te spreken door het geloof in Christus Jezus". Het woord hier voor „vrijmoedigheid" gebruikt, is *parresia*, een technische term, die overeenkomt met de mogelijkheid om te „naderen" tot Jahve, welke in het O.T. den Levieten werd gegeven. Het is dus een cultisch begrip. De diaken heeft een „eigen diakonie", juist als de bisschop zijn eigen liturgie. Hij nadert tot de Tafel en dient daaraan; dan gaat hij onder het volk met de gaven, die hij verdeelt al naar behoefte, ook buiten de kerk. Bovendien is hij een dorpelwachter, hij bewaart de orde in den dienst, waarschuwt wanneer aandacht wordt verlangd, wanneer de niet gedoopten de kerk moeten verlaten. Dat is zijn spreken met vrijmoedigheid, waarbij vermaningen, die op preken gelijken, geenszins waren uitgesloten.

Bij het diakenambt is wel zeer duidelijk, hetgeen van alle ambten min of meer geldt, namelijk, dat de latere traditie het verschrompeld en verschraald heeft tot het of geheel clericaal of geheel burgerlijk was. Rooms en protestant liggen hier onder hetzelfde oordeel, hoewel

op tegengestelde wijze. In de Roomse kerk werd het diaconaat tot een simpele wijding, die aan het volle priesterschap voorafgaat, een variant van het priesterschap, een rang, weldra niet meer dan een formaliteit en een rudiment. In onze kerken werd het diakonaat een burgerlijk-sociale functie. Er is in dit opzicht een heilzame reactie aan den gang. Maar die zal zich niet kunnen doorzetten, tenzij aan de diakenen hun plaats in den eredienst volledig wordt teruggegeven en ook hun bizondere verhouding tot den Bisschop-Dienaar des Woords, wien zij *in alles* terzijde staan. De Dienaar moet niet met zijn ouderling er op uit, maar met zijn diaken. Ook moet de diaken spreken in den dienst en daarbuiten, hij mag de preek houden, niet als „lekepreker", maar als diaken. En daartoe hoeft hij geen bezoldigd predikant te worden, integendeel, wij zouden dan van de protestantse in de roomse dwaling vervallen.

Het is, inzonderheid nadat wij kennis hebben genomen van onze nieuwe Kerkorde, niet overbodig er op te wijzen, dat reeds het N.T. naast de diakenen diakonessen kent (Rom. 16:1).

Het is ook niet overbodig er aan te herinneren, dat de Westerse kerk, en inzonderheid die van de Reformatie, er van uitgaat, dat Gods heilgeheim moet worden gepredikt, geleerd. Het moet bewust worden gemaakt. Daarom zit de bisschop op zijn cathedra, daarom ook leren diakenen en presbyters. Het is de eer van de kerken der Reformatie, dat zij haar Dienaren wetenschappelijk doen opleiden, om ze tot leren in staat te stellen. Het zou echter slechts consequent zijn, wanneer ook ouderlingen en diakenen een instructie ontvingen; zowel de leeropdracht als de pastoraal als ook de regeermacht eisen die. Zij kan summier zijn, maar mag niet ontbreken. Een regelmatige cursus op De Horst voor ouderlingen en diakenen ware geen weelde.

Toch moeten wij nooit vergeten, dat, ook voor het bisschopsambt, de opleiding secundair is, hoe belangrijk en onmisbaar ook. Primair is alleen de opdracht van den Geest in de oplegging der handen.

X

Het presbyterambt is enigszins op den achtergrond geraakt. In den beginne wordt, zoals wij zagen, *presbyter* vrijwel promiscue met *episkopos* gebruikt. Doordat de laatste voorzitter was bij de maaltijden, ontstond een differentiatie. De presbyters hebben wel aandeel in uitdeling van brood en wijn, maar zij hebben geen „eigen liturgie", ook vinden wij nergens, dat zij leren, in ieder geval niet

ex cathedra. Dix meent, dat zij oorspronkelijk in het geheel geen liturgische functie hadden, en beroept zich daarvoor terecht op Hippolytos. Hun eigenlijke taak is het regeerambt; de bisschop regeert niet, maar waakt; de presbyter daarentegen heeft de regering, en wel van één kerk. Hij wordt bij Hippolytos geordend door den bisschop, *contingentibus etiam presbyteris*.

Onze Dienaren des Woords zijn dus geen ouderlingen, ook geen lerende ouderlingen, zoals het Formulier wil. Zou men zich voor deze aanduiding kunnen beroepen op het allereerste begin, waarin geen onderscheid werd gemaakt, dan zou men de ouderlingen ook bisschoppen moeten noemen. Bovendien stamt de competentie om te leren van het voorzitterschap bij den Dis, dat den ouderlingen niet toekomt.

Vastgehouden moet hierbij worden, dat het joods instituut der „oudsten" eerst gekerstend is door hun betrekking tot den bisschop en de Tafel, d.w.z. tot de viering van het Offer van Christus. [1])

XI

Een enkel woord dient te worden toegevoegd betreffende de overige ambten. – Ook hier is èn in de roomse kerk èn bij ons een grote verarming en verschraling ingetreden, wanneer wij vergelijken met de oudste gemeenten en de oud-christelijke kerk. I Tim. 5:3 v.v. hebben de weduwen een eigen, min of meer vaste positie, gedeeltelijk als ondersteunden, gedeeltelijk in het verrichten van goede werken. De zgn. Clementijnse Liturgie, deel van een kerkorde uit het begin der vierde eeuw, geeft de volgende opsomming van de ambten: bisschop, presbyters, diakenen, subdiakenen, lectoren, zangers, asceten, diakonessen, maagden, weduwen; ook de kinderen hebben in den dienst een eigen plaats en taak. Welk een rijkdom niet alleen, maar ook welk een gelegenheid om ambtelijke taak en verantwoordelijkheid tot hun recht te doen komen! Het Ambt staat hier midden in de gemeente. In onzen tijd werd het aan den enen kant een clerus, tegenover de leken; aan den anderen, onzen kant een domineeskerk, waarbij de diakenen tot armverzorgers of sociale werkers werden, de ouderlingen gezamenlijk tot een typisch burgerlijk kerkparlement, de gemeente tot den „kring van vrienden en vriendinnen", „belangstellenden" of „onverschilligen", waarover de oude Gunning zijn gal placht uit te storten.

[1]) Hans Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, I, Berlin–Leipzig 1932, 58.

Van de verschillende hier genoemde ambten is het naast aan een eerherstel dat van de zangers. [1]) In het O.T. bekleedde het een belangrijke plaats: I Kron. 6:16 v.v. bericht van den dienst der zangers in den davidischen tempel. Er was een dienst of Ambt des gezangs, en de vroegchristelijke kerk (reeds in het N.T. is het gezang een essentieel deel van den eredienst) heeft niet nagelaten dit Ambt te herstellen bij het nieuwtestamentisch Offer, zoals het gediend had bij dat van het oude verbond. Het is bekend, dat in het latere Jodendom het Offer des Lofs, d.w.z. het gezang, dat oorspronkelijk het offer begeleidde, in steeds toenemende mate het offer verving, tot het in de Synagoge het veld alleen behield. Ongetwijfeld heeft deze ontwikkeling de oud-christelijke kerk beinvloed.

XII

Wij trachten thans enige algemene conclusies uit het te berde gebrachte te trekken. – Ambt betekent macht. Er is de macht, welke aan ieder gedoopt christen gegeven is; er is ook de bizondere macht, welke met elk afzonderlijk Ambt verbonden is. Er is de macht tot het verkondigen van Gods Woord, ten nauwste verbonden met die tot het bedienen der sacramenten, er is de macht tot vergeving der zonden, de regeermacht. Twee dingen mogen daarbij nimmer uit het oog worden verloren, die niet te scheiden, maar wel te onderscheiden zijn. Vooreerst, dat deze macht geen menselijke macht is, doch niet anders dan de Macht, de *exousia*, die gegeven is aan Hem, die alle macht heeft. Dat betekent, dat deze macht in haar wezen èn in haar uitwerkingen moet bewijzen dienst te zijn. Een macht tot heersen, dat niet dienen is, tot grootheid, die geen kleinheid is, bestaat in de kerk van Christus niet, omdat die geen macht van Christus kan zijn.

En het tweede: de ambtsmacht draagt een eschatologisch of pneumatisch of sacramenteel karakter. Zij is de Macht, zoals die in het Rijk Gods over de rijksdeelgenoten door den Rijkskoning wordt uitgeoefend. Wanneer zij ontaardt in politieke of burgerlijke macht, valt zij eo ipso buiten de kerk. Het geldt macht te hebben, als hadden wij niet, te heersen als aller slaaf.

Wij hebben gezien, dat het charismatische Ambt van den allereersten tijd reeds in het N.T. wordt vervangen door het institutioneel Ambt. Maar daarmede wordt het geen „instelling", zoals wij

---

[1]) Joh. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster i.W. 1930.

die in het burgerlijk leven kennen. Het blijft charismatisch wat de hoofdzaak betreft, omdat de macht, welke Christus aan de apostelen overdraagt, deze weer aan de bisschoppen en zij op hun beurt aan elken dopeling, pneumatisch van aard is, d.w.z. stammende uit den Heiligen Geest en niet van deze wereld. Wij heersen in en over de wereld door de krachten der ,,toekomende eeuw''. Wat wij in dienst der kerk doen, is eschatologisch, sacramenteel van aard, en dat stelt aan onze ambtsvervulling zeer hoge eisen, die van het koninklijk priesterschap. Dat geldt voor den bisschop, maar ook voor zijn diaken, ook voor den presbyter, wien de regeermacht gegeven is, tot voor den laatsten Leviet op het zangerskoor toe. Opdat het ambtsgezag niet ontaarde tot wereldlijke macht of gemoedelijke toespraak, moet in de ambtstheologie vooropstaan, dat het doel van Ambt en ambten niet anders is dan de verwerkelijking van het gezag van Christus in en over zijn kerk. Zo alleen kunnen de gevaren van hierarchie en alleenspraak worden voorkomen. Niet door verschraling of verburgerlijking van het Ambt, integendeel.

In den Brief van Barnabas staat een prachtig woord midden in een polemiek tegen de Joden; God spreekt daar: ,,Het zijn niet uw tegenwoordige sabbatten, die mij welbehagelijk zijn, maar de sabbat, dien ik gemaakt heb, waarin ik alle dingen tot rust gebracht heb. Ik zal het begin maken met den achtsten dag, die het begin is van een andere wereld'' (15:9). Daarom, zo gaat Barnabas verder, ,,vieren wij den eersten dag der week met blijdschap, waarop Jezus uit de doden is opgestaan''.

Zo keren wij terug tot ons uitgangspunt: met Jezus' Offer is de ware rust gegeven, de Ark Gods tot rust gekomen en de Sabbat begonnen. Wij leven niet in deze, maar in een ,,andere wereld'', de opstandingswereld. Dat is de altijd weer vergeten omschrijving van het christelijk geloof.

Wat wij doen in deze wereld, is dienst, Ambt. Het geschiedt door den Geest, sacramenteel; wij ,,zijn de (ware) besnijdenis, die door het Pneuma Gods dienen'' (Phil. 3:3); wij hebben zo grote vreugde ervaren, dat wij de dingen doen als in den droom (Ps. 126), alsof de zgn. realiteit niet bestond, met een losheid en heilige achteloosheid, die de altijd weer vergeten omschrijving zijn van de christelijke ethiek. Wij hebben het Ambt, of liever het Ambt heeft ons.

Hoever zijn wij van dit geloof! Hoe weinig realiseren wij ons, dat wij in de kerk en in de wereld slechts recht hebben als getuigen van de Opstanding van Christus en dat wij daarvan alleen kunnen ge-

tuigen, wanneer wij zelf zijn opgestaan. De eerste ambtsdragers waren er nog vóór de Apostelen; zij zijn die geheimzinnige figuren, die wij zo gaarne vergeten: de doden, die na Christus' opstanding in de heilige stad kwamen en velen verschenen (Matth. 27:51–53). De steen is weggewenteld, een „andere wereld" begint op den achtsten dag, Gods scheppingswoord heeft weer geklonken, wij leven van nu aan in het Rijk, op den Sabbat, in de rust Gods. En daarin mogen en kunnen wij Hem dienen.

Wanneer het Ambt onder ons niet is, dat wat het naar bijbelsen maatstaf moet zijn, dan ligt dat niet aan gebrekkig inzicht in de eerste plaats, maar aan gebrek aan geloof, aan Rijksgeloof, aan opstandingsgeloof. Wij trachten van deze wereld uit de andere te veroveren en vast te houden, op episcopale of presbyteriaanse wijze. Maar wij begrijpen zelden, dat wij slechts van uit de andere wereld deze kunnen veroveren en vasthouden.

Ten slotte zou ik de opmerking willen maken, dat wij dit geloof zuiverder zouden zien, wanneer wij ons minder inlieten met allerlei -ismen, Rooms-catholicisme, of Calvinisme of Barthianisme, maar, met dankbare erkenning van hetgeen deze richtingen voor ons deden ons nederig en toegewijd zetten tot het lezen en verstaan van het Oude en Nieuwe Testament.

DE STAAT ISRAËL, EEN THEOLOGISCHE BEOORDELING

DOOR

E. FLESSEMAN-VAN LEER

Amstelveen

Het kan een hachelijke onderneming lijken om voor u over de staat Israël te spreken. [1]) Want deze vraag heeft geweldige politieke en sociale aspecten, gebieden, waarop ik mij volkomen ontoereikend onderlegd weet. Bovendien, juist in de voorbereiding van dit referaat is het mij nog eens opnieuw duidelijk geworden, hoe Israël ieder onderdeel van ons geloof en van onze theologie toetst, zodat het welhaast mogelijk zou zijn van dit punt uit de gehele dogmatiek te ontwikkelen. Maar nog geheel hiervan afgezien zie ik speciaal twee gevaren, die iedere bespreking over dit onderwerp bedreigen. Ten eerste nl. is er het gevaar, dat we uit het oog verliezen, dat we spreken, niet over een willekeurig volk, maar over het Joodse volk, dat in zijn tegenwoordig bestaan een mysterie Gods is. Dit houdt in, dat al ons spreken, ook voor zo ver het van sociale, politieke of morele aard is, gebaseerd moet zijn op een geloofsbeslissing. Voor mij betekent dat zeer concreet, dat als ik over de moderne staat Israël spreek, ik dat in het geloof doe, dat deze, hoe dan ook, identiek is met het Israël van de bijbel. Slechts in dit licht waag ik het b.v. om de bezwaren der Arabieren en van de Engelse politiek, beide in hun eigen recht niet ongegrond, ter zijde te schuiven.

De andere zeer bijzondere moeilijkheid zie ik gelegen in het feit dat we moeten trachten historisch gebeuren doorzichtig te maken. Het gevaar van natuurlijke theologie, zoals b.v. tien jaar geleden de Duitse Christenen die bedreven, is, meen ik, hierbij nooit denkbeeldig. Toch mogen en zelfs moeten we dit doen, omdat we immers juist aan het Oud-testamentische Israël geleerd hebben, dat God handelt in de menselijke geschiedenis, en ons juist hier, in de geschiedenis van Israël iets te zeggen heeft. Wat natuurlijk niet weg neemt, dat al ons verklaren met een zekere aarzeling gepaard zal gaan. Tenzij we werkelijk profeten zijn is het immers steeds uiterst gevaarlijk om te gemakkelijk en te rechtlijnig in de geschiedenis de wil en de bedoeling van God te zien.

Ik wil het hier volgende referaat uit drie delen opbouwen. In het

[1]) Lezing voor de Ned. Herv. Predikantenvergadering te Utrecht, 26 April 1949.

eerste gedeelte wil ik trachten een korte uiteenzetting te geven van de gebeurtenissen, die tot het uitroepen van de staat Israël geleid hebben. Dit is immers de geschiedenis, die wij van de bijbel uit zullen moeten trachten uit te leggen. In het tweede deel beschrijf ik in grote lijnen, op welke verschillende wijzen de Joden van hun kant dit gebeuren beoordelen. Want deze Joodse zelfbeoordelingen vormen toch zelf ook een onderdeel van dit gebeuren. Bovendien geloof ik, dat een confrontatie met deze gedachten ons kan helpen om in ons denken tot meerdere klaarheid te komen. En tenslotte in het laatste, het wezenlijke deel wil ik proberen na te gaan, wat wij als Christenen in het licht van de openbaring over het Zionisme en de staat Israël zeggen kunnen.

I

Het verlangen naar en het vertrouwen op de terugkeer naar Zion is steeds voor de Joden de onverwoestbare achtergrond van hun denken en leven geweest. In talloze gebruiken en vooral in hun liturgieën hebben zij de band met het Land levend gehouden. Ook hebben er steeds gedurende al deze afgelopen eeuwen Joden in Palestina geleefd en er waren steeds nieuwe Joden, die zich er vestigden. Maar dat waren toch alleen maar enkelingen, meer symbool en pand van de toekomstige terugkeer, dan het begin van de verwerkelijking er van.

Na de Franse revolutie, in de tijd van verlichting en tolerantie, raakte deze hoop juist onder de ontwikkelde Joden meer op de achtergrond. Met het vallen van de ghetto-muren droomden zij de droom van een gelijkgerechtigde en volwaardige positie onder de volkeren, waar zij tussen leefden, de droom van de assimilatie. Wat er nog aan scheiding bleek te bestaan, was dan volgens hen of zuiver religieus bepaald, en kon door doop of eventueel humanistisch rationalisme te niet gedaan worden, of zou bij nader wederzijds contact en begrijpen vanzelf verdwijnen. Het was de pogrom in Damascus en de totale onverschilligheid daarvoor van de zgn. verlichte volkeren, die voor Mozes Hess reeds in 1840 het bewijs waren van de ongegrondheid van die hoop. En vijftig jaar later had de Dreyfus-affaire in Frankrijk op Theodor Herzl dezelfde uitwerking. Deze was voor hem het symptoom van een ingeworteld en onuitroeibaar antisemitisme en bracht hem tot volle realisatie, dat de Joodse vraag niet door assimilatie was op te lossen, ook niet primair van sociale

of religieuze aard was, maar dat het ging om een vraag, die een nationaal-Joodse, d.w.z. politieke oplossing eiste. Hier ligt de oorsprong van de moderne Zionistische beweging. Herzl streefde oorspronkelijk alleen naar een publiek-rechtelijk gewaarborgde woonplaats voor de Joden, onverschillig waar, maar het werd al heel spoedig duidelijk, dat voor het Joods algemeen bewustzijn deze alleen te verwezenlijken was in Palestina. Zoals toch ook het Zionisme meer bleek te zijn dan alleen de verwezenlijking van een nationaal-politiek doel, maar onvermijdelijk gepaard ging met een bezinning op en een herbewustwording van het eigen Joodse wezen en de eigen Joodse cultuur. Dit Zionistisch streven vond zijn voorlopige erkenning in de Balfour-declaration van 1917, waarbij Engeland toezegde, „his Majesty's Government view with favor the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people". Deze verklaring is ook uitdrukkelijk opgenomen enkele jaren later in het volkenbondsmandaat van Palestina, en het is sindsdien de formele, zij het verre van ondubbelzinnige rechtsgrond geweest op grond waarvan de Joden aanspraak maakten op een souvereine staat in Palestina, althans op het recht van immigratie en landaankoop.

Echter reeds vóór deze Balfour-declaration, in 1915, had er een geheime Engels-Arabische briefwisseling plaats gevonden, die van Arabische kant steeds zo uitgelegd is, en ook wel uitgelegd kon worden, dat Engeland daarin toezegde het Arabisch streven tot onafhankelijkheid in Palestina te steunen en te bevorderen. Het werd voor de Arabieren later de basis, waarop zij zich met hand en tand tegen het Engelse mandaat, maar vooral ook tegen Joodse immigratie verzetten.

Hier zien we reeds in nuce de geschiedenis van de volgende jaren afgetekend, niet alleen van de Engelse politiek, maar in later jaren ook van de Amerikaanse. Er werd geen toezegging of concessie aan de Joden gedaan, of daar recht tegenover en daarmee onverenigbaar stond er een aan de Arabieren gedaan. Het is dan ook overbodig de politieke gebeurtenissen van de volgende jaren op te halen. [1]) De jaren tot 1939 zijn gekenmerkt door een steeds feller wordend Arabisch verzet en een ondoorzichtige en sterk weifelende houding van Engeland, dat steeds meer overhelt naar de Arabische positie en iedere keer weer de draagwijdte van de Balfour-declaration iets meer

---

[1]) Een voortreffelijk overzicht, met vele aanhalingen uit officiële documenten geeft hier: *Palestine, A study of Jewish, Arab and British Policies*, Published for the Esco Foundation for Palestine, Yale Univ. Press 1947.

beperkt, totdat in 1939, in het White Paper van Malcolm McDonald deze practisch gesproken volkomen te niet gedaan wordt door de Joodse immigratie in feite te binden aan Arabische goedkeuring, en landoverdracht uit Arabische in Joodse handen vrijwel onmogelijk te maken. Van dit ogenblik af dateert dan ook de werkelijk gewapende oppositie van de Zionisten, slechts vanwege de kort daarop uitbrekende oorlog onderbroken. De gebeurtenissen van de laatste jaren liggen nog vers in het geheugen [1]), gebeurtenissen, die na de vernietiging van een derde gedeelte van alle Joden in de wereld er mee eindigden, dat op 14 Mei 1948 de Joodse leiders eigenmachtig de onafhankelijke staat Israël uitriepen, toen Engeland het mandaat voor beëindigd verklaarde en de UNO niet bij machte bleek het verdelingsbesluit, dat zij zelf aangenomen had, zo nodig met geweld door te voeren. De daarop volgende strijd tussen deze nieuwe staat en de Arab League, die thans misschien al weer geëindigd is, is dan nauwelijks meer dan epiloog, waardoor deze onafhankelijkheid bevestigd wordt.

Zo veel over de uiterlijke gang van zaken. Maar daardoor mag geenszins vergeten worden, wat er koloniserend in die jaren gebeurd en bereikt is aan ontwikkeling van land en industrie; het feit van het zoeken en vinden van nieuwe levensvormen en een nieuwe levensgemeenschap, en hoe alle denken, arbeid en kunnen met grote zelfopoffering op één ideaal werd gericht. Daarbij werd wel, vooral in den beginne, de tegenstand van de Arabische inheemse bevolking gebagatelliseerd. Men kwam hier des te eerder toe, omdat de persoonlijke verstandhouding tussen Joden en Arabieren in het algemeen niet slecht was en ook de samenwerking in practische vragen van iedere dag veelal niet onbevredigend was. Des te eerder was er dus een neiging van Joodse kant om dit conflict als kunstmatig te beschouwen, steeds opnieuw aangewakkerd door de Engelsen volgens de „divide et impera"-politiek. Of wel men meende het hier slechts te doen te hebben met de tegenstand van een klein groepje rijke

---

[1]) Een beeld van deze laatste jaren geven: Bartley C. Crum, *Behind the silken curtain*, Simon and Schuster, New York 1947; R. Crossman, *Palestine Mission*, Harper, New York and London 1947. Crum behoorde tot de Amerikaanse, Crossman tot de Britse delegatie van de Anglo American Commission, die na de oorlog op verzoek van Engeland de toestand in Palestina bestudeerde.

Het werk van de UNSCOP (United Nations Special Committee On Palestine) en de houding van de UNO wordt beschreven door Jorge Garcia-Granados, *The birth of Israel* (Knopf, New York 1948), die zelf deel uitmaakte van dit committee.

grootgrondbezitters, terwijl in wezen de arme fellahin geen bezwaar zouden hebben tegen de Joodse kolonisatie. Zij zouden deze zelfs toejuichen, als ze maar eenmaal realiseerden, welke grote voordelen deze hun bracht. Hier zit inderdaad een kern van waarheid in. Het gaat hier m.i. zonder twijfel ook om de zelfverdediging van een feodale maatschappij tegen nieuwe vormen, die haar voortbestaan bedreigen. Maar daarnaast is er ook een groeiend Arabisch nationalisme, dat vrij en onafhankelijk wil zijn, en zich tegen de indringer van buiten af verweert. Zo gezien is het Arabisch-Joodse conflict slechts een uiting van hetzelfde conflict, dat zich allerwegen tussen Oost en West afspeelt, en ligt ook te diep, dan dat men het kan wegredeneren. De argumenten, dat dank zij de Joodse immigratie de algemene gezondheidstoestand enorm is verbeterd, en dat ook de levensstandaard van de arme Arabieren gestegen is, zijn dan van even veel gewicht, als wanneer in de ogenblikkelijke situatie de Nederlanders nadruk leggen op de grote zegeningen, die zij aan de Indonesiërs gebracht hebben. Ook het betoog, dat de landaankoop der Joden met een minimum aan onrecht tegenover de Arabische pachters gepaard is gegaan, kan hoogstens wrevel wekken, waar deze landoverdracht, hoe wettelijk ook gebeurd, en hoe vrijwillig ook van de kant van de Arabische grootgrondbezitters, gevoelsmatig als onrecht gevoeld wordt. Of bovendien het verschil in godsdienst hier op zichzelf een rol speelt, of dat het uitsluitend een middel in de handen der politieke leiders is, kan ik niet beoordelen. In ieder geval kan het geen verwondering wekken, dat reeds in het Royal Commission Report van 1937 gesproken is van een „irrepressible conflict" tussen Joodse en Arabische belangen, en deze uitspraak door vrijwel alle commissions, die sindsdien naar Palestina gezonden zijn, herhaald is.

Hoe de verhouding tussen Israël en de Arabische landen in de toekomst verder zal verlopen, valt buiten onze beschouwing van het ogenblik. Toch zijn er misschien wel enige factoren, die er op kunnen wijzen, dat nu de Arabische landen voor het fait accompli van Israëls bestaan geplaatst zijn, een durend conflict niet zo onvermijdelijk is, als het zich nog geen twee jaar geleden liet aanzien. Ook is het nog te vroeg om te zeggen, hoe de staat Israël zich zal ontwikkelen, in hoeverre dit een Westers dan wel een Oosters land zal worden, dan wel misschien een land in vorm en levensrichting sui generis.

II

Tot zover het eerste deel van dit referaat. Wat nu de Joodse zelfbeoordelingen van het Zionisme betreft, hiervan zijn de volkomen seculaire en utilistische beschouwingen van geen belang voor ons. Er was nl. oorspronkelijk, als gevolg van het rationalisme en de tolerantie van de vorige eeuw, een groot aantal Joden vooral in West-Europa en Amerika, die vurig voorstanders van volstrekte assimilatie waren. Deze meenden, dat het bestaan van een Joodse staat deze assimilatie zou bemoeilijken, zo al niet onmogelijk maken. Thans, na de ervaringen van de laatste jaren, kan men een dergelijke redenering vrijwel alleen nog maar vinden onder de rijke, gesettelde Joden in Amerika (en tussen haakjes ook bij diverse christelijke leiders [1]). Ook zij, die in de jonge staat Israël uitsluitend een gewone, politieke, nationale staat willen zien, vormen een betrekkelijk kleine minderheid onder de Joden.

De grote moeilijkheid om het moderne Jodendom [2]) en dus ook de Joodse beoordelingen van het Zionisme te begrijpen, is voor ons, dat het zich nooit volkomen laat vangen onder onze begrippen. Hun geloof is niet door hen zelf, en zeker niet door ons vast te leggen in dogma's, in werkelijk bewust geworden geloofsregels; trouwens, de daad blijft hier steeds belangrijker dan het geloof; aan de andere kant heeft hun secularisatie een, ik zou eigenlijk zeggen, religieus pathos. Vandaar dat de kloof tussen de gelovige en de niet-gelovige Jood zo gemakkelijk overbrugd wordt. Als we derhalve de praesupposities, die m.i. ten grondslag liggen aan de Joodse zelfbeoordelingen van het Zionisme, met enkele dogmatische kernwoorden vastleggen, dan moeten we wel realiseren, dat dit op zichzelf al volstrekt onjoods is; en bovendien moeten we in het oog houden, dat deze praesupposities geenszins expliciet godsdienstig, of zelfs maar bewust behoeven te zijn.

Als eerste van deze vooronderstellingen beschouw ik dan de gedachte van de uitverkiezing van Israël, van het verbond, dat God

---

[1]) Een zeer duidelijk en zeer droevig voorbeeld hiervan is het artikel van Dr Henry Sloane Coffin, voormalig president van Union Theological Seminary, *Perils to America in the New Jewish State*, in het Amerikaanse tijdschrift Christianity and Crisis, van 21 Febr. 1949.

[2]) Cf. K. H. Miskotte, *Het wezen der Joodsche religie*, Paris, Amsterdam 1932. Men moet hierbij echter niet uit het oog verliezen, dat de figuren, die Dr Miskotte hierin analyseert allen behoren tot het voor-oorlogse Duitse galuth-Jodendom. Volgens de meeste Joden zelf mag b.v. iemand als Buber op het ogenblik geenszins als representatief voor het Jodendom, en zeker niet voor het Israëlische Jodendom beschouwd worden.

met zijn volk gesloten heeft. Uit alle volkeren is Israël uitgekozen om een heilig volk te zijn. Deze overtuiging kan zich uitwerken in een zeker hooghartig neerzien op alle gojim (ofschoon ik meen, dat de basis van deze houding niet zo zeer godsdienstig, als wel veeleer psychologisch te verklaren is uit een gevoel van overcompensatie). Maar wezenlijker is toch het weten van de Jood, dat Israël uitverkoren is, d.w.z. apart gesteld is van alle volkeren, juist terwille van deze andere volkeren.

Ten tweede is daar het zeer sterke Messianisme. Dit is niet eens primair het uitzien naar de komst van de Messias, als wel het zeer concrete vertrouwen op het komen van het Koninkrijk Gods hier op aarde, een verlangen naar gerechtigheid in de tijd, in het concrete leven hier. Daarbij blijkt vaak het Joodse volk in zijn collectiviteit het werk van de Messias zelf overgenomen te hebben, of dit in ieder geval voor te bereiden, d.w.z. de Joden moeten deze gerechtigheid opbouwen en verwerkelijken, zodat de uitverkiezingsgedachte en de Messiaanse verwachting volkomen ineensmelten kunnen.

En tenslotte wil ik noemen de theodicee, waarmee de Joden God en vooral zichzelf trachten te rechtvaardigen ondanks hun evidente lijden in de verstrooiing. Vooral onder de Oost Europese en orthodoxe Joden leeft dan wel nog heel sterk de gedachte, dat het lijden in de galuth, de ballingschap, straf voor ongehoorzaamheid is voor het niet houden van de wet, al is dan deze straf juist ook een teken van Gods liefde voor Israël. Maar daarnaast is ook zeer sterk het andere bewustzijn, dat electie lijden inhoudt. Dan zijn dus eigenlijk de drie hier ontwikkelde grondgedachten tot één geworden, dat nl. Israël uitverkoren is om als knecht Gods terwille van de volkeren te lijden.

Deze gedachten vormen bewust of onbewust, gefundeerd op O.T. en Talmud, of wel in geseculariseerde vorm de achtergrond van de Joodse beschouwingen van het Zionisme en de staat Israël. Als we ons thans tot deze beschouwingen zelf wenden, dan moeten we vooropstellen, dat de overgrote meerderheid der Joden, ook van de orthodoxe, gedurende de laatste jaren tot een zeer positieve instelling tegenover het Zionisme gekomen is, aangezien de geschiedenis dit bleek in het gelijk te stellen. Zij, die hun stem er tegen verheffen, zijn niet veel meer dan enkelingen geworden. Het oorspronkelijk orthodoxe protest, dat alleen de Messias zelf zijn volk naar Zion terug zal voeren, dat dus het Zionisme van thans een eigengereid

handelen is, een voor God uit willen lopen, is vrijwel verstomd. Ook is voor een groot deel de opvatting verdwenen, die vooral in kringen van het godsdienstig-liberale Jodendom leefde, dat de taak van Israël alleen, of althans primair in de verstrooiing vervuld kon worden. Dat juist in de galuth de Joden Gods vorderingen van gerechtigheid tot allen konden en moesten brengen, zij het dan ook, dat deze van God opgedragen taak onvermijdelijk met lijden en vervolging gepaard ging. Voor zo ver ik weet wordt dit geluid thans nog alleen maar een enkele keer vanwege het Reform Judaism in de Verenigde Staten gehoord. Dat Israël behalve kerk ook nog volk mag willen zijn, wordt dan ten enenmale ontkend. Israël als het enige der volkeren op aarde mag niet om zijn volksbestaan bezorgd zijn, moet bereid zijn te lijden, zelfs als dit menselijk gesproken vernietiging inhoudt. Immers juist door dit lijden komt het heil tot de volkeren. [1])

Toch ligt in Joodse ogen aan deze beoordeling de misvatting ten grondslag, als zou de galuth in zichzelf door God gewild, positief zijn, een gedachte, die, al duikt deze ook hier en daar in het verleden op, toch lijnrecht ingaat tegen het O.T. en de gehele Joodse traditie. Ernstiger is steeds geluisterd naar hen, die het Zionisme afwezen, omdat het streven naar eigen staat een collectieve assimilatiepoging was, een willen worden als andere volkeren. Ik citeer hier b.v. Franz Werfel, die in zijn afwijzing dit als volgt beschrijft:

> Fort mit Gott. Fort mit unserer heiligen Geschichte. Fort mit unserer Schuld. Fort mit unserer Mission. Fort mit unserer Aufgehobenheit bis zum letzten Tage. Lasset uns sein wie die Bulgaren, Rumänen, oder Albaner, ein kleines Volk unter andern kleinen Völker. [2])

Vele Zionisten, ook van de leiders, zijn zich steeds zeer wel bewust geweest van dit gevaar; ook zelf hebben zij vaak hiertegen gewaarschuwd. Maar nog sterker zijn zij zich bewust, dat Israël een taak in de wereld te vervullen heeft, en dat hiervoor een eigen staat een noodzakelijkheid is. Dat zelfvernietiging nooit opdracht kan zijn, en dat bovendien het werkelijk Joodse alleen in een Joodse gemeenschap tot volle ontplooiing kan komen. In deze overtuiging zijn gelovigen en ongelovigen volkomen een: dat Israël in deze

---

[1]) Zie b.v. Waldo Frank, *The Jew in our day* (With an introduction by Reinhold Niebuhr), ed. Victor Gollancz, London 1944.

[2]) Franz Werfel, *Zwischen Oben und Unten,* Hermann Fischer Verlag, Stockholm 1946, 302/26.

nieuwe staat zijn roeping vervullen moet, niet primair voor zich zelf, maar voor de wereld. Zo zijn de woorden, die Dr Weizmann sprak bij de opening van het Israëlische parlement meer dan een vrome phrase, maar drukken werkelijk het grondbesef van de meesten uit.

> Het is ons volk, dat eenmaal een geestelijke, voor de beschaving fundamentele boodschap richtte tot de gehele wereld. Thans slaat de wereld ons gade om te zien, welke weg wij voor ons zelf kiezen bij het ordenen van onze levens, op welke wijze wij onze Staat zullen vormen. De wereld spitst haar oren om de nieuwe boodschap op te vangen, die van Zion uit zal gaan en om te horen, wat voor een boodschap dat zal zijn. [1])

En uit een brief, die ik onlangs uit Haifa ontving:

> Israël heeft een eigen Joods wezen. Het uit zich... in het vaststellen van een roeping tot sociale rechtvaardigheid, in het zich gedragen weten door een toekomstverwachting, die gebaseerd op het woord der profeten, de verlossing van de wereld betekent.

III

Als wij thans willen trachten de staat Israël in het licht van het kerygma te bezien, zullen wij ons, meen ik, in de eerste plaats moeten baseren op Romeinen 9–11, zoals iedere christelijke bezinning omtrent Israël, die van de totaliteit van de bijbel uit wil gaan, dat doet. Ik lees slechts enkele verzen, om ons deze nog eens nauwkeurig voor de geest te halen.

> Zelf zou ik wel wensen gebannen te zijn van Christus ten behoeve van mijn broeders, mijn verwanten naar het vlees; immers, zij zijn Israëlieten, hunner is de aanneming tot zonen en de heerlijkheid en de verbonden en de wetgeving en de eredienst en de beloften (9, 3 v.). God heeft zijn volk toch niet verstoten? Volstrekt niet (11, 1). Ik vraag dan: zij zijn toch niet zo gestruikeld, dat zij vallen moesten? Integendeel. Door hun val is het heil tot de heidenen gekomen, om hen tot naijver op te wekken. Betekent nu hun val rijkdom voor de wereld en hunne onvoltalligheid rijkdom voor de heidenen, hoeveel te meer dan hunne volheid (11, 11 v.).
>
> Want, Broeders, ik wil u niet onkundig laten van dit geheime-

---

[1]) Nieuw Israëlietisch Weekblad, 25 Febr. 1949.

nis: een gedeeltelijke verharding is over Israël gekomen, totdat de volheid der heidenen binnengaat, en aldus zal gans Israël behouden worden. Zijn zij naar het evangelie vijanden om uwentwil, naar de verkiezing zijn zij geliefden om der vaderen wil. Want de genadegaven en de roeping Gods zijn onberouwelijk (11, 25 v., 28 v.).

Klaarblijkelijk kunnen we dus niet zeggen, dat de roeping en de betekenis van Israël met de komst van Christus geëindigd is, al zullen we natuurlijk iedere Messiaanse aanspraak, die het zou willen maken, ten stelligste moeten afwijzen. Ook is het in tegenspraak met de bijbel om te zeggen, dat het Oud-testamentische Israël thans, post Christum, uitsluitend in de kerk voortleeft. Als Paulus dat met zijn woorden: niet allen, die van Israël afstammen, zijn Israël (9, 6), bedoeld had, dan worden deze hoofdstukken van de Romeinenbrief volkomen zinloos. In dat geval zou er immers geen mysterie van Israël meer bestaan en zou Paulus niet behoeven te worstelen met het feit, dat de Joden in meerderheid Christus niet hebben aangenomen. Ik meen dus, dat op grond van de bijbel we wel kunnen spreken van de ongehoorzaamheid van Israël, van de verharding, maar nooit of te nimmer van de verwerping. We zullen dus zeer bepaald neen moeten zeggen tegen de kerkvaders, die in de diaspora en het Joodse lijden een teken van Gods verwerping meenden te moeten zien, zodat Israël thans zonder beloften als een waarschuwend teken van Gods straffende gerechtigheid moet rondzwerven. En ik meen, dat hier tegenover de Joodse apologeten terecht in Gods gerechtigheid zijn onwankelbare liefde bleven zien.

Bovendien, we zullen ook moeten zeggen, dat in en ondanks hun ongehoorzaamheid zij toch de beloften, de heerlijkheid en de verbonden blijven behouden. D.w.z. niet de enkelingen hebben dit, niet b.v. alleen de orthodoxe Joden tegenover de geseculariseerde. Dit onderscheid, dat van christelijke zijde nogal eens gemaakt wordt, is volkomen onhoudbaar. In de Joodse wetsgetrouwheid zullen wij immers evenzeer ongehoorzaamheid moeten zien, als in Joods geseculariseerd humanisme of rationalisme. De bijbel kent geen graden van ongehoorzaamheid. Maar Paulus spreekt hier van Israël als collectief. Trouwens, waar het om Israël gaat, gaat het nooit om de enkelingen; dat is zo in het O.T., waar God een schare mensen uitverkiest en tot zijn heilig volk maakt, dat geldt ook voor het N.T. De enkelingen uit Israël komen tot Christus, als waarborg voor de

onveranderlijke trouw van God en als pand voor de uiteindelijke bestemming van Israël. Aan de andere kant zijn er ook de enkelingen die van Israël losbreken en opgaan in de volkeren. Maar Israël als geheel is verhard, heeft echter ook zo onvervreemdbaar Gods beloften; Israël als geheel, als collectief, blijft onder de genade en wordt ook aan het einde der dagen als zodanig, als het geheel der Joden, behouden. Ik meen nl., dat het „gans Israël" van Paulus (11, 26), zo concreet verstaan moet worden, in overeenstemming met, om maar enkelen te noemen, Thomas van Aquino [1]), Kittel [2]) en Karl Ludwig Schmidt [3]), en tegen de exegese van b.v. Calvijn [4]) en Barth [5]) in. Deze laatsten vatten dit „gans Israël" immers geestelijk op, als de uitverkorenen van heidenen en Joden. Maar ik kan niet inzien, waarom Paulus drie capita nodig zou gehad hebben om tot deze slotsom te komen. Bovendien, als Paulus zegt, dat Israël voor een deel verhard is, totdat de volheid der heidenen is binnengegaan, dan kan ik dit waarlijk niet anders begrijpen, dan dat dus daarna deze gedeeltelijke volharding te niet gedaan zal worden. En tenslotte, nergens gebruikt Paulus het woord Israël om de kerk uit Joden en heidenen aan te duiden, ook niet volgens mij in Gal. 6:16.

Ik meen, dat op grond van het hier gezegde we mogen samenvatten, dat dus Israël als geheel van Gods wege bewaard blijft tot het einde der tijden, en dat het als zodanig het teken is van de onveranderlijke genade van God, ondanks menselijke ongehoorzaamheid. Dit immers zegt ons ook overal het O.T., hoe Israël telkens weer tracht weg te lopen en telkens weer vastgehouden en teruggehaald wordt door God.

We hebben gezegd, dat Israël het teken Gods is, Israël, niet deze of gene Jood als enkeling. Maar een teken, wil het waarlijk een teken zijn, moet gezien kunnen worden. Het is langzamerhand wel gemeengoed bij ons geworden, dat we niet van de onzichtbare kerk kunnen spreken buiten de zeer zichtbare, zeer concrete kerk om. Zullen we dan ook niet verplicht zijn ditzelfde inzicht door te voeren, waar het

---

[1]) Thom. Aquin., Comm. ad Rom. 11, 26: omnis Israel salvus fiet non particulariter sicut modo, sed universaliter omnes.

[2]) G. Kittel, *Theol. Wörterbuch z. N.T.*, III, 1938, sub voce: Israel.

[3]) K. L. Schmidt, *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9–11 des Römerbriefes*, p. 40 ff., Theol. Studiën, Heft 13, 1943.

[4]) Joh. Calv., Comm. epist. ad Rom. 11, 26: atque ita complebitur salus totius Israelis Dei, quem ex utrisque collegi oportet. Calvijn haalt hierbij ook Gal. 6, 16 aan.

[5]) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III, 2, p. 330, Zürich 1946.

het schaduwbeeld van de kerk betreft, Israël? De individuele Jood is niet meer Israël dan de individuele Christen kerk is. Ten tijde van het ghetto was het mogelijk zeer bepaald met de vinger dit teken Israël aan te wijzen: daar en daar was Israël. Ditzelfde kunnen we ook nog zeggen, toen na het slechten der ghettomuren dit Israël zijn zichtbare vorm had in de Joodse gemeenten. En thans? Is het alleen ,,toeval'', dat het Zionisme in zijn concrete vorm ontstond in een tijd, dat de Joodse gemeenten overal uiteen dreigden te vallen en de leuze assimilatie was? Of mogen we er Gods leiding in zien, dat toen dit teken in zijn concretie aan het verdwijnen was, het zijn nieuwe gestalte, geestelijk, maar ook lichamelijk, vond in het Zionisme, in de zeer concrete staat Israël?

In deze zelfde richting wijst voor mij ook nog een andere overweging. We hebben tot nu toe steeds gesproken over de Jood, over Israël, alsof dat automatisch bekende grootheden waren. Maar weten we werkelijk, wat het is, dat de Jood tot Jood maakt? U allen herinnert zich nog, hoe krampachtig de Duitsers met een of andere quasi-geleerde rassentheorie trachtten te bepalen, wie Jood was, en hoe volkomen onhoudbaar dit wetenschappelijk bleek te zijn. Maar ook afgezien van deze abortive poging is, ten onrechte, meen ik, toch de mening algemeen, dat het Jood-zijn biologisch bepaald wordt. Hiertegenover zou ik willen stellen, dat dat, wat de Jood tot Jood maakt, niet primair zijn afstamming is, maar de Joodse traditie. In zijn verbond heeft God het Joodse volk uitverkoren en het door zijn wet apart van de volkeren gezet. Eerst daardoor is deze groep werkelijk tot volk, tot Gods volk geworden. Het verbond constitueert het Joodse volk, en blijft het ook constitueren. Hiervan waren zich ook de Joden ten tijde van Jezus welbewust, dat het punt, waar alles om draaide niet het ras, niet de biologische afstamming was, maar de wet. Waar deze bijzonderheid van het door God apart gezet zijn geweten wordt, daar is het Joodse volk, Israël. Dit hoeft niet een nakomen van de wet in te houden; het is in het O.T. duidelijk, dat Israël juist aldoor weer niet de wet hield, zonder daarmede op te houden Israël te zijn. Maar althans een weten van de wet en van de daardoor gevormde gemeenschappelijke geschiedenis bleef over. Daarom geloof ik, dat we mogen zeggen, dat de Joodse traditie, zij het in een godsdienstige, zij het ook in een volkomen geseculariseerde vorm, de band is, die Israël bepaalt. Deze traditie wordt wel steeds van vader op zoon doorgegeven en is dus inderdaad nauw

verbonden met de biologische successie der geslachten; maar ten allen tijde kon ook een proseliet, die zich volkomen onder de wet boog, in Israël worden opgenomen, zoals dat ook thans nog gebeurt. Zo schijnt in de middeleeuwen zelfs een geheel Tartarenvolk Joods geworden te zijn, zoals Hans Joachim Schoeps [1]) vermeldt, en zodoende volkomen opgegaan te zijn in Israël. En aan de andere kant is deze traditie bij de tien Noordelijke stammen in de ballingschap afgebroken, zodat deze ophielden Joden te zijn. Zoals ook steeds thans nog enkelingen zo totaal deze band verbreken, dat zij niet meer Joden zijn. Eerst dan is de assimilatie volkomen gelukt.

Wij keren terug tot Paulus. Wij lazen daar, dat het Gods beschikking is, dat Israël tot het einde der dagen bewaard blijft. Daarom, maar ook daarom alleen, kunnen wij zeggen dat de droom van assimilatie werkelijk een droom is, niet lukken *kan*. De empirie kan deze zekerheid bevestigen, maar zij kan nooit een gevolgtrekking uit de empirie zijn. Als Mozes Hess meende, dat de Damascus-pogrom, als Theodor Herzl meende, dat de Dreyfus-affaire, als de tegenwoordige Zionisten menen, dat de Duitse gaskamers het rationalistisch bewijs zijn van de noodzaak van een eigen staat, dan vergissen zij zich. Dit alles kan een teken en aanwijzing zijn, maar niet meer.

Als het dan waar is, dat Israël niet verdwijnen kan en dat tevens de Joodse traditie Israël bepaalt, is het dan „toeval", dat het Zionisme met zijn herbezinning op het Jodendom en het Joodse wezen, zijn nadruk op de profeten en de gemeenschappelijke traditie, vorm gekregen heeft in een tijd, dat met het verdwijnen van ghetto en Joodse godsdienst deze traditie dreigde te verdwijnen? Of mogen we ook hier weer leiding Gods zien, dat door het Zionisme, door de staat Israël, deze vervluchtiging der traditie halt geboden is?

Israël is het zichtbare teken van Gods genade, die niet aflaat. Ik meen dit zichtbare teken te mogen zien in de concrete vorm, die Israël gekregen heeft in de staat Israël. Maar, meen ik dan te moeten vragen, mogen we dan ook niet genade zien in het feit, dat Israël weer werkelijk volk mag zijn? Het O.T. leert ons toch immers, dat genade zich uitwerkt in de volledige realiteit van ons zijn, dus ook in onze lichamelijkheid. Dan kan toch ook het weer volk mogen zijn met een eigen land, met eigen grond om te bewerken en een eigen cultuur, genade Gods zijn. Inderdaad, het kan wel waar zijn, dat deze

---

[1]) Hans Joachim Schoeps, *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19. Jahrhunderten*, 1937.

terugkeer een verstijving in de ongehoorzaamheid is, een zich willen onttrekken aan het gericht en de genade Gods, zoals Barth zegt, een willen zijn als de andere volkeren. Dat was het ook, toen de oudsten van Israël Samuel om een koning vroegen (1 Sam. 8:5). Maar zoals ook dat koningschap toch Gods bedoeling was, zo is het toch ook hier niet onmogelijk in het tot stand komen van deze staat een verwerkelijking van Gods wil, van zijn genade, te zien.

Israël is een teken ons van Gods wege gesteld. Dit karakter draagt het als een character indebilis, zolang Israël is. Maar behalve zijn toekomst heeft het toch ook hier en nu de verbonden en de wetgeving. Ik wil dit referaat thans eindigen met een vraag, niet een rhetorische vraag, waarop ik eigenlijk het antwoord al denk te weten, maar een werkelijke, dialogische vraag, zoals ook de vragen in het voorafgaande waarlijk geen stylistische fraaiigheden waren.

Bezinning op de toekomst van Israël zal steeds voor ons een verwijzing naar de christelijke eindverwachting zijn, een herinnering, dat wij thans „zwischen den Zeiten" leven, dat wij samen met Israël uitzien naar de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Bovendien zal Israël in zijn bestaan naast de kerk voor deze steeds een herinnering van eigen oorsprong zijn, een waarschuwing, dat zij deze nooit mag vergeten, noch de erfenis, die zij van Israël ontving, mag terzijde schuiven. Zo is Israël de levende afweer tegen de verzoeking van Marcion.

Maar kan niet ook dat, wat Israël in zijn staat op het ogenblik tracht te doen, ons helpen duidelijker te zien, waar wij in onze christelijke kerk telkens weer te kort schieten in de werkelijk bijbelse levenshouding? Inderdaad, het geestelijk klimaat in Israël en vooral in de verschillende kibbutzim, landbouwkolonies, is vaak a- of zelfs anti-godsdienstig, maar wordt ons daar niet toch met der daad voorgeleefd, dat ook de schepping Gods is, dat wij ons nooit en te nimmer onttrekken mogen aan de verantwoordelijkheid tegenover het hier en nu? Ik wil in dit verband nog een citaat geven uit de reeds straks aangehaalde brief.

> Welke kibbutz men ook beschouwt, zij streven allen naar een volbrengen van de hoogste opdracht, die God de mensen gegeven heeft, de naaste lief te hebben, eigen belang op de achtergrond te stellen, te streven tot samenwerking en harmonie. De kinderen in de kibbutz groeien op in liefde en verantwoordelijkheid voor

mensen, dieren en planten. Zij zijn bezorgd om hun land en om de wereld. Zij staan op de basis der volstrekte solidariteit. Het kan niet anders, of zij worden de meest bewuste beelddragers Gods.

Goed, men kan zeggen, dat dat geen objectieve beschrijving is, maar als wij werkelijk aandachtig luisteren, komt ons daar dan niet in dat vurig verlangen naar de verwerkelijking van nieuwe levensvormen en een nieuwe en betere levensgemeenschap dezelfde eis tot gerechtigheid hier op aarde tegemoet, als eens de profeten stelden? En is zo de staat Israël niet één waarschuwing tegen ons openlijk of verholen dualisme, tegen onze neiging om weg te vluchten de hemel in? Bovendien, ondanks zijn modern secularisme, wat Israël met alle volkeren der wereld deelt, wordt daar toch het O.T. weer tot een werkelijk levend boek. Het vormt niet alleen de achtergrond van het gehele culturele leven, maar het is de werkelijke vaderlandse geschiedenis van dit volk. De bijbelverzen leven zo zeer in het bewustzijn, dat ze zonder meer kunnen gebruikt worden in de rechtszaal, op aanplakzuilen, en bij raadgevingen en verzoeken in de autobus. Wel zal de kerk ook nog moeten zeggen, dat Israël zijn eigen verleden niet diep genoeg vat, maar zullen wij niet ondanks alles nauwkeuriger en aandachtiger moeten luisteren naar de wijze, waarop Israël zelf zijn eigen boek leest en verklaart, en kan dit werkelijk reëel en levend worden van het O.T. niet ook ons helpen tot een beter verstaan van de bijbelse boodschap?

TEKEN, SYMBOOL OF CHIFFRE?

DOOR

W. F. GOLTERMAN

Amsterdam

I

Wanneer wij in dit artikel een onderzoek instellen naar het gebruik van de termen teken, symbool en chiffre, wordt daarbij uitgegaan van een tweetal vooronderstellingen, nl. primo van het bestaan van de transcendente realiteit Gods en secundo van het feit, dat deze realiteit Zich heeft geopenbaard, Zich aan mensen heeft medegedeeld, Zich kenbaar heeft gemaakt. Slechts indien wij in het bestaan ener transcendente realiteit Gods geloven en aanvaarden, dat deze realiteit Zich heeft willen openbaren, heeft het o.i. zin de vraag te onderzoeken, welk woord het meest geschikt is om gebruikt te worden voor het instrument of middel der openbaring.

Het zal duidelijk zijn, dat wij, gezien dit uitgangspunt, overwegende bezwaren hebben tegen de opvatting omtrent het symbool van Ernst Cassirer. De kennis heeft voor hem immers geen afbeeldende, maar vormgevende kracht. Dit geldt zowel voor wetenschap, kunst, taal, mythe als voor godsdienst. Ieder dezer gebieden schept zich eigen symbolische vormen. Zij zijn niet de wijzen, waarop zich iets, dat op zich zelf genomen, werkelijk is, aan de geest openbaart, maar de wegen, welke de geest in zijn zelfopenbaring kiest. [1])

Uitgaande dus van een transcendente realiteit, die zich heeft geopenbaard, moeten wij thans een onderscheiding maken in enkele soorten van openbaringsmiddelen. Wij kunnen onderscheiden primaire en secondaire openbaringsmiddelen, of beter gezegd: oorspronkelijke en afgeleide.

Onder oorspronkelijk openbaringsmiddel verstaan wij de directe mededeling Gods. God heeft gesproken tot Abraham, Mozes, de profeten; Jezus Christus tot Zijn apostelen. Het bekende „cho amar Jahwe" van de profeten staat op één lijn met een uitdrukking als van Paulus: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου (1 Corinthe 11:23). Hij onderscheidt uitdrukkelijk, sprekende over het huwelijk, het woord van Christus van dat van hem zelf (7:10 en 12). God spreekt

[1]) Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, 1923, blz. 8 v.

als Vader of als Zoon direct tot deze mensen, Hij fluistert hun Zijn Woord in. Franz Werfel gebruikt in zijn roman over Jeremia „Höret die Stimme" de prachtige term „das Raunen Gottes". Dit woord „Raunen" geeft beter dan ons toefluisteren het mysterieuse van het spreken Gods aan. Van het Woord Gods geldt, dat het geen object is. Er wordt geen hoorbare taal gebezigd, wij kunnen niet een systeem van klanken of tekens ontdekken, dat door God gebruikt is bij de influistering van Zijn Woord.

Daarnaast openbaart God Zich in het „teken" (הָ אוֹת), zoals wij aanvankelijk, overnemend het traditionele spraakgebruik onzer bijbelvertalingen, dit openbaringsmiddel zullen noemen. Wij denken nu niet aan het ōt, zoals de profeten zelve geven. [1]) Thans valt nog aan een andere klasse van tekenen te denken, b.v. het Kaïnsteken, de regenboog, de besnijdenis, het brandend braambos, waarin God Zijn tegenwoordigheid openbaart. „Tekenen" van Gods openbaring zijn de sabbat (Exodus 31:13, 17, Ezechiël 20:12), historische gebeurtenissen als het sterven van de zonen van Eli (1 Samuël 2:34), zijn de visioenen en audities der profeten, ook de ark des verbonds, op bevel van God gemaakt, waarvan de stenen bedekking als troonzetel van JHWH, dus als typerend teken van de praesentia Gods gold. Teken is de droom b.v. van Jacob (Genesis 28) en hij noemt de plaats, waar hij droomde, Bethel.

Naast het oud-testamentische ōt, staat het nieuw-testamentische *σημεῖον*. Jezus Christus openbaart in het teken Zijn goddelijkheid. De Farizeën of „dit geslacht" verlangen een teken (Marcus 8:11, 12; Mattheus 12:38, 39; 16:4; Lucas 11:29). Het vinden van het Kindeke in de kribbe is een teken van Gods genade, van de blijde boodschap (Lucas 2:12). De discipelen vragen naar het teken van Christus' wederkomst (Mattheus 24:3, 30). De genezingen, dodenopwekkingen zijn meer dan Christus' pastorale zorg (al zijn zij die ook); zij dienen om de mensen tot het geloof in de Christus te brengen (Johannes 4:54, 9:16, 11:47). Christus geeft andere tekenen van Zijn goddelijke macht en heerlijkheid, b.v. de verandering van water in wijn, „het begin van Zijn tekenen", het lopen op het meer. De kracht tot het doen van tekenen deelt Jezus aan Zijn discipelen mede (b.v. Handelingen 8:13). Maar hier overschrijden wij de grens van originele en afgeleide tekenen.

Opgemerkt zij, dat in deze categorie van tekenen wel sprake is van

---

[1]) B.v. Jesaja 20 : 3, Jeremia 28.

een „Gegenstand". Zij zijn een onderdeel van de kosmische werkelijkheid. God heeft macht over deze werkelijkheid en kiest uit, wat Hem als openbaringsmiddel kan dienen. Tillich spreekt hier van „Gegenstandssymbole", „fundierende" maar zelf „unfundierte" [1]). Maar naast deze „fundierende-unfundierte" staan „fundierte" tekenen of „Hinweissymbole". Er is, zou Jaspers zeggen, naast de oorspronkelijke taal der transcendentie, een tweede taal. [2]) Deze taal wordt niet meer door God gesproken, zij is afgeleid van de eerste, zij is een echo van Gods primaire openbaringsmiddelen. Profeten en apostelen moeten het Woord, dat tot hen gekomen is, overleveren, verkondigen. Het is de factor van het tradere. Paulus zegt, dat hij bij overlevering (primair) van de Heer ontvangen heeft, wat hij weder overgegeven (secondair) heeft, hoe Christus het Avondmaal tot teken van Zijn zoendood maakte. Het moment van het „deus dixit" wordt opgenomen door een mens en deze mens ontvangt het Woord om het door te geven, het te verkondigen in woord of teken. De mens kan het ook in schrift neerleggen en zo behoort de Bijbel met het profetisch of apostolisch woord en teken tot de afgeleide openbaringsmiddelen. De Bijbel beschrijft de tekenen, die wij zoëven vonden, maar is zelf een afgeleid teken. En nu is het eigenaardige, dat deze tekenen (profeten- en apostelenwoord of -teken, Heilige Schrift) zelve opnieuw aanleiding kunnen zijn tot een volgende categorie tekenen, die tot een andere tijd dan de tijd der directe openbaring behoren. Hier is de gedachte van Tillich, dat zij „hinweisend" zijn, zeer juist. Niet alleen verkondigen profeten, apostelen en bijbelschrijvers in woord, teken of schrift het directe der openbaring Gods, hun kerugma behoort opnieuw verkondigd te worden in woord, teken of schrift. Het karakter van het afgeleid-zijn van deze categorie komt uit in het feit, dat deze tekenen slechts uitdrukking van het goddelijk Woord kunnen zijn, indien zij door de Heilige Geest geactualiseerd zijn. Zij zijn niet krachtens natuur of vanzelfsprekend verkondiging, zij zijn het slechts bij de gratie van de Geest. Daarom is het gebed der epiklese noodzakelijk. Voorbeelden van deze categorie openbaringsmiddelen zijn prediking en sacrament, maar ook tekenen als kribbe, kruis en ledig graf.

Het verschil tussen de openbaringstijd en de tijd daarna, de tijd der kerkgeschiedenis (al blijft het onmogelijk precies de grens aan te geven) is door de Zwitser Leuba van belang geacht voor het maken

---

[1]) Paul Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, z.j., 2e druk, blz. 101.

[2]) Karl Jaspers, *Philosophie*, III, Metaphysik, 1932, blz. 132 vv.

van een onderscheid tussen teken en symbool. [1]) Beide zijn openbaringsmiddelen en getuigen van God (vgl. blz. 137 en 140). Maar zij, hoewel beide behorend tot de schepping Gods en getuigend van Hem, behoren tot verschillende tijden. De definitie van symbool luidt bij Leuba: ,,créature élue par Dieu pour lui rendre témoignage dans le temps de l'Église'' (blz. 171). Elders zegt hij van signe ,,la créature élue pour rendre témoignage à Dieu dans le temps canonique'', van symbool hetzelfde ,,dans le temps ecclésiastique'' (blz. 150). Het teken is primair door God verkoren en is norma normans, het symbool heeft, zij het in een andere tijd, de eigenschap, dat het als openbaringsmiddel kan dienen, maar in afgeleide betekenis en dus als norma normata, teken van het teken (blz. 145).

Tegen deze onderscheiding zijn verschillende bezwaren in te brengen. Ten eerste is hier onvoldoende rekening gehouden met de dynamiek van het werk des Geestes, maar voorts bestaat er een nauw verband tussen oorspronkelijk en afgeleid openbaringsmiddel. Zoals wij het werk van de Geest niet kunnen scheiden van het werk van de Zoon, zoals ook het werk van de Geest in het nauwste verband staat met het werk van de Zoon (Johannes 16:14 en 13). Wel is te aanvaarden, dat de verhouding van de tweede tot de derde categorie openbaringsmiddelen die is van norma normans tot norma normata. De actualisering van woord en sacrament door de Heilige Geest echter toont de nauwe relatie van heilstijd en kerkelijke tijd aan op een zodanige wijze, dat wij ten opzichte van deze openbaringsmiddelen naar hetzelfde woord zullen moeten grijpen.

II

Welk woord kan het best gebruikt worden voor de aanduiding van het openbaringsmiddel, voorzover dat ook object kan zijn? Ter beantwoording van die vraag een analyse der termen teken, symbool en chiffre.

1. *Het begrip teken*

Het woord *σημεῖον* wordt evenals *σῆμα* in het Grieks gebruikt voor herkenningsteken, onderscheidingsteken, zegel (stempel), door de goden gezonden wonderteken. Het teken nu draagt een zeer apart karakter. Opvallend voor het teken is: *a.* het behoort tot de wereld

[1]) Jean-Louis Leuba, *Signe et symbole en théologie*, in de bundel ,,*Signe et Symbole*'', 1946, blz. 137 vv.

der schepping en is dus als zodanig een object; het is als geschapen wezen of ding waarneembaar voor zintuigen; *b.* als geschapen wezen of ding is het niet van nature of door eigen macht geschikt om als middel ter openbaring van God te fungeren. De afstand of kloof tussen Schepper en schepsel is zo fundamenteel, dat de natuurlijke geschiktheid ontbreekt, en dat het niet noodzakelijk gekozen behoeft te worden; *c.* om als teken te fungeren volgt reeds uit *b*, dat het daartoe door God moet zijn uitgezocht. God is in Zijn Souvereiniteit vrij om ieder geschapen wezen of ding tot werking van Zijn openbaring te kiezen. Hieruit volgt, dat wat als teken zal gelden, niet van de natuur van het geschapene afhangt, maar uitsluitend van de souvereine wil Gods. Het gebruik van het teken als openbaringsmiddel hangt af van het wezen Gods als souvereine wil of activiteit. Omdat God heilige wil is, kiest Hij naar Zijn believen de openbaringsmiddelen, de tekenen, die van Hem getuigen. Zo kan men ook ten opzichte van afgeleide openbaringsmiddelen zeggen, dat ook deze door God daartoe zijn gekozen. Om die reden erkent het Protestantisme slechts twee sacramenten. Christus heeft immers slechts Doop en Avondmaal gekozen om daaraan Zijn tegenwoordigheid te openbaren. Het is geen letterknechterij om op dit punt een strakke lijn te volgen, maar eèn principe.

Tegen het woord teken nu is wel een bezwaar in te brengen. Het algemeen geldend spraakgebruik verstaat er onder een representatie van een andere grootheid. De vlag is een representatie van een land, meer niet. In het openbaringsmiddel echter komt het nog op iets anders aan. Openbaringsmiddel vooronderstelt de heilige tegenwoordigheid van Hem, die Zich wil openbaren. In de Nederlandse vlag, die op een schip gehesen is, is Nederland niet tegenwoordig. Een vlag is slechts representatie. Het brandend braambos echter geeft op mysterievolle wijze uiting aan de tegenwoordigheid Gods. De wedergave van ōt of van *σημεῖον* door het woord teken, is derhalve onvoldoende.

2. *Het begrip symbool*

De woordafleiding van symbool is zeer belangrijk. Het woord *συμβάλλω* betekent bijeenwerpen, bijeenbrengen, ook afsluiten van handelszaken of contracten, geestelijk: samenstellen, vergelijken, combineren. Van dit verbum zijn afgeleid *ὁ σύμβολος*, toevallig ontmoetend of ten deel vallend en *τό σύμβολον*, eigenlijk wat met zijn pendant ter vergelijking samen-, naast elkander valt en dus (ken)-

teken, verdrag, contract e.a. [1]) Als met meerdere woorden het geval was, is uit het oorspronkelijke profane gebruik een godsdienstige betekenis afgeleid. Daarbij zegt Heering o.a., terecht, heeft het godsdienstig gebruik ,,de oude, dynamisch-realistische betekenis, waarin het magische stellig niet ontbroken heeft, het symbool *verwees* niet alleen naar het Wezen, maar wàs tegelijk het Wezen, had het wezenlijke aan zich... Het symbool is meer dan gelijkenis, zelfs meer dan verwantschap, het is representatie en tegelijk praesens van datgene, waarvan het 't teken is" [2]). Dit meer-dan-gelijkenis-zijn tendeert naar het begrip, dat o.i. hier thans moet worden ingevoerd, de analogia entis, welke inderdaad gelijkenis en toch meer dan gelijkenis is, omdat het wezenlijke hiermede gemoeid is. Reeds de woordafleiding van symbool voert er ons toe te veronderstellen, dat in het als symbool gekozen creatuur iets essentieels ligt, dat samenvalt of vergeleken kan worden met zijn ,,pendant", de goddelijke dynamis. Leuba zegt het heel duidelijk: ,,la chose signifiante a une analogie essentielle et comme une harmonie préétablie avec la chose signifiée" en even verder: ,,le symbole, plus que le signe, implique une correspondance analogique précise, fixe entre la chose signifiante et la chose signifiée. L'image y joue un plus grand rôle" [3]). Ook Van der Leeuw wijst hierop, ja, hij gaat nog veel verder en spreekt nauwelijks meer over analogie, maar over wezensgemeenschap. ,,Ein Symbol nämlich ist keineswegs, wie der moderne ungenaue Sprachgebrauch es will, etwas Unwesentliches, sondern vielmehr das Zusammentreffen (*συμ-βάλλειν*) von Möglichkeit und Gegebenheit, von Geschehen und ,,Stattfinden", von Profanität und Heiligkeit... Das Symbol ist *ein Teilhaben des Heiligen an seiner aktuellen Gestalt.* Zwischen dem Heiligen und seiner Gestalt existiert Wesensgemeinschaft." [4])

Indien het geschapene als symbool voor het Goddelijke kan optreden, moet er dus een wezensanalogie zijn. Hier is niet nodig, dat het geschapene uitdrukkelijk door God gekozen is om als symbool te dienen van Zijn openbaring, het is reeds voldoende, indien dit kosmisch wezen of ding van nature deel heeft of althans deel kan hebben aan het Heilige. Juist dan, zou Van der Leeuw zeggen, is sprake van een symbool. Het eindig-creatuurlijke is vatbaar, en wel niet krach-

---

[1]) Zie echter Max Schlesinger, *Geschichte des Symbols*, 1912.
[2]) G. J. Heering, *Geloof en Openbaring*, I, 1935, blz. 21.
[3]) Leuba, *t.a.p.*, blz. 142 en 144.
[4]) G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, blz. 425.

tens openbaring en geloof, maar van nature, voor het Oneindig-scheppende. Finitum capax infiniti. Onder de kenmerken, waaraan het symbool moet voldoen om waarlijk symbool te kunnen zijn, noemt Tillich dan ook naast het oneigenlijke, het aanschouwelijke, het afgesprokene (vgl. verdrag, contract, waarvandaan het gebruik van het woord symbool voor geloofsbelijdenis komt: het concilie eindigde met een afspraak, verdrag of contract, waarbij een bepaalde formule verplichtend werd gesteld) de „Selbstmächtigkeit". Het symbool heeft immanente macht en daarin onderscheidt het zich van het teken. Inderdaad hebben wij deze „Selbstmächtigkeit", waarmede wij de term „van nature" op één lijn stellen, bij het teken niet gevonden. [1])

Hier blijkt nu, hoe belangrijk een juist woordgebruik is. Want achter de vraag, of ter aanduiding van openbaringsmiddelen het woord teken of symbool gekozen zal worden, duikt op de vraag naar de verhouding van het transcendente tot het immanente, van God en wereld. Zoals wij zagen, dat achter het gebruik van teken de vraag naar het wezen Gods ligt, of liever naar de levende God, zo bemerken wij hier, dat wij genaderd zijn tot een kernvraag van de theologie, het al dan niet deelhebben van het creatuurlijke aan de Creator, het finitum capax infiniti of non capax infiniti. Van het capax vertegenwoordigt de analogia entis een bepaald aspect. Wij willen enkele voorbeelden geven.

Als eerste voorbeeld kiezen wij de opvattingen van de Orthodoxie o.a. inzake ikon en sacrament. Wat is het wezen van het orthodoxe Christendom? Deze vraag stelt Zankow zich en hij antwoordt: de johanneïsche idee der menswording van het Woord of nauwkeuriger: „die einheitliche Vereinigung zwischen Gott und Mensch in einer, wie die Russen sagen, Zwei-Einheit" (blz. 30). Het orthodoxe Christendom legt de nadruk zowel op de menswording Gods als op de vergoddelijking van de mens door deze menswording. De innigste en eeuwigdurende heils-historische verbinding tussen God en mens in de godmens Christus is het wereldhistorische fundament van de nieuwe werkelijkheid der verlossing, der vergoddelijking der mensheid en der verheerlijking der wereld. [2]) Door de opstanding van Christus, de *god*-mens en *mens*-god, treedt het „Jenseits" in het „Diesseits", maar even goed het „Diesseits" in het „Jenseits". De beide werelden van het transcendente en het immanente gaan in

---

[1]) Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, t.a.p., blz. 88 vv.
[2]) Stefan Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, 1928, blz. 30 vv.

elkaar over, er is geen onderscheid meer, déze wereld heeft deel aan de andere wereld, de wereld van God (blz. 56).

Ook de archimandriet Dionissios oordeelt op soortgelijke wijze. Hij begint zijn boek met de opmerking, dat de liturgie gebaseerd is op het geloof in de realiteit van de liturgische symboliek. Een symbool is een realiteit. Het is een mystieke handeling, in welke een geestelijke realiteit tot een zichtbare vorm is gebracht, zodat het hemelse en het aardse, het geestelijke en het stoffelijke onscheidbaar en onvermengd daarin zijn verenigd. [1]) Omtrent de ikonen geeft Dionissios een gedachte van Johannes Damascenus aldus weer: „*de beelden zijn eigen aan God*, d.w.z. tussen God en Zijn uiterlijke openbaring, tussen de geestelijke en de lichamelijke gestalte, bestaat een innerlijk verband, krachtens hetwelk de geest zich naar buiten openbaart" [2]). De ikonen zijn geen afbeeldingen, zij hebben deel aan de wereld van God, zij wijzen niet slechts naar het heilige, maar zijn het heilige hier op aarde.

De geschapen wereld heeft dus deel aan de goddelijke wereld. Wel geschiedt dit door de genade Gods in Christus, maar de natuur van déze wereld is vatbaar voor vergoddelijking en in de verlossende menswording van de Zoon is het schepsel mede opgetrokken in de wereld van God. Er bestaat een samenhang, die door de verlossing tot volkomen gemeenschap en verheerlijking voert. Maar dan zou het ook onjuist zijn over tekenen te spreken. Wij vonden immers als karakteristicum het feit, dat tekenen door God zijn ingesteld, dat het creatuurlijke niet krachtens eigen natuur of eigen machtigheid, maar door Gods ondoorgrondelijke wil tot middel om Zich te openbaren is gekozen. Het teken zelf blijft kosmisch-immanent, het heeft geen deel aan de transcendente wereld. Men blijft onderscheiden teken en betekende zaak, b.v. in het Calvinisme. Geheel anders in de sfeer van de Orthodoxie, ook bij een man als Berdjajew. Hij meent, dat het gehele lichaam der wereld een symbool van de geest is, spiegeling en manifestatie, teken van een andere realiteit, van iets, dat oneindig veel verder en dieper ligt. Slechts het symbolisme brengt onvervalst de diepte, het geheimzinnige en het oneindige der goddelijke wereld, haar onderscheid van en de verbondenheid met de natuurlijke wereld tot uidrukking. Wij kennen de Godheid als in een beslagen spiegel, raadselachtig, d.w.z., symbolisch. En in het kennen hebben wij deel aan God en Zijn wereld. Symbolen weerspiegelen niet het geloof of

---

[1]) Archimandriet Dionissios, *Russische Orthodoxie*, 1947, blz. 5.
[2]) Id., blz. 24.

het godsdienstig gevoel van de mens, maar het goddelijk leven zelf. [1])

Voor Van der Leeuw is het sacramentele ten nauwste met het symbool verbonden. Het gaat hem om de levende werkelijkheid van het sacrament en hij meent, dat de moderne, rationalistische of spiritualistische afkeer van het „ding'' als mogelijke drager der goddelijke zelfmededeling, – tegelijk een afkeer van de grondvorm van het christelijk geloof omtrent de vleeswording des Woords is. In het sacrament immers wordt een stuk geschapen leven door menselijke viering tot drager van Gods daad. Er is eigenlijk slechts één sacrament: de verlossende en verzoenende tegenwoordigheid Christi in de aardse lichamelijkheid. Het Heilig Avondmaal is het centrale sacrament, omdat het geheel en al drager is van de centrale openbaringshandeling: het ingaan van de Zoon in de aardse vernedering tot de dood. Merkwaardig voor ons doel, de betekenis en achtergrond van het woord symbool, is de volgende uitlating: „Wij vinden dus in het sacrament een samenvloeiing van twee levensbewegingen. De ene is de menselijke... In het christelijk sacramentsgeloof echter ontmoet deze menselijke levensbeweging de goddelijke levensbeweging, die van boven op mens en wereld neerdaalt. Deze goddelijke levensbeweging, die het geloof de komst des Heren noemt, vernietigt de menselijke beweging niet... maar doorkruist en herschept ze''. [2])

Het blijkt, dat ook bij Van der Leeuw de continuïteit van hemel en aarde, van het transcendente en immanente, aanwezig blijft, al is hier meer sprake van een gebroken-zijn en hersteld-worden. Grondvorm is de Incarnatie.

Het belangrijkste voorbeeld is de Roomse leer der analogia entis. De mens participeert aan het goddelijk zijn. Er is een verwantschap tussen God en mens, maar ook verschil of distantie. Van belang is de spanning tussen identiteit en verschil. De analogia entis is typerend voor de gedachte der katholiciteit. Het wezen daarvan zouden wij willen zien uitgedrukt in de coïncidentia oppositorum. In de katholiciteit wordt het geheel gezocht en het geheel kàn niet aan de tegenstellingen voorbijzien, maar neemt ze op in een harmonische eenheid-in-verscheidenheid. Przywara ziet de analogia entis gegrond in het principium contradictionis. [3])

Wat vergelijkbaar is, is de verhouding tussen essentia (Sosein, quidditas) en existentia (Dasein, quodditas) bij God en schepsel. Het

---

[1]) Nikolaj Berdjajew, *Vrijheid en geest*, blz. 70–105.

[2]) G. van der Leeuw, *Liturgiek*, z.j., blz. 43 vv. (1e druk).

[3]) Erich Przywara S.J., *Analogia entis*, I, Prinzip, 1932, blz. 69.

geschapene gelijkt op God, omdat Schepper en schepsel gemeenzaam hebben een eenheid van essentia en existentia; maar het geschapene is in zover niet met God te vergelijken, als bij God van een *wezensidentiteit*, en bij het schepsel van een *spanningseenheid* gesproken moet worden. Omdat de verhouding van essentia en existentia het wezen van het Zijn uitmaakt, zijn God en schepsel in hun zijn gelijkend-niet-gelijkend, d.i. analoog. Het schepsel wórdt, God is, maar het worden is ondenkbaar zonder het zijn en heeft in het zijn de bron. God is *in* ons en *boven* ons. Kort samengevat luidt de formule van Przywara: „Gott in-über Geschöpf"; maar de verhouding van God en mens is niet van de zijde der mensen geconstrueerd, maar door God gegeven (von Gott her). [1])

Waar zo herhaaldelijk gesproken wordt over een participeren van het schepsel in het goddelijk Zijn is dus ook in de analogia-entis het finitum capax infiniti gehonoreerd.

Przywara is bestreden door Karl Barth, die in de verschillende delen van zijn Kirchliche Dogmatik herhaaldelijk op de analogia entis terugkomt. [2]) Barth kent geen coïncidentia oppositorum, maar een absolute distantie van het heilige tot het zondige, een volstrekte tegenstelling van het eindige tot het oneindige. De mens participeert niet aan het esse Gods.

Een andere bezwaar van Barth is, dat, indien de analogia entis een waar theologoumenon zou zijn, er een natuurlijke Godskennis mogelijk ware. Wij konden dan immers tot God besluiten krachtens de analogie van ons zijn met Zijn zijn, wij zouden door de ons geschonken en bij de zondeval niet verloren gegane menselijke rede desnoods zonder geloof aan de openbaring Gods tot kennis van God kunnen komen. [3])

Wij zullen een keuze moeten doen. Inderdaad gaan op het punt van de analogia entis de wegen uiteen. Indien men als Przywara, Van der Leeuw en in zekere zin ook Aalders [4]) de analogia entis aanvaardt, kan men daarmede ook het woord symbool voor openbaringsmiddel gebruiken. Dan is de overeenkomst in de spanningseenheid van gelijk-ongelijk als de twee lijnen, die samenkomen, dan heeft het ene wezen deel aan het andere niets slechts krachtens de

[1]) Erich Przywara S.J., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1927, blz. 24 v., 67.

[2]) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, 1932, blz. VIII v., I, 1, blz. 251 vv. Over Christus sprekende, komt bij Barth het onvergelijkbare van het Zijn Gods en der mensen eveneens naar voren. Zie I, 2, 1938, blz. 41.

[3]) II, 1, 1946², blz. 86 vv.

[4]) W. J. Aalders, *De analogia entis in het geding*, 1937, vooral blz. 37 vv.

genade Gods, maar krachtens de natuur van het geschapene, dan is het niet nodig, dat God uitkiest en is in het kosmische het goddelijke reëel tegenwoordig. Kortom: het gebruik van het woord symbool staat of valt met de analogia entis. Maar omgekeerd: indien vóór alles de distantie van God en mens, de volstrekte tegenstelling heilig-zondig wordt erkend, dan komt men met het woord symbool niet uit, omdat dan onmogelijk van twee samenvallende lijnen of sferen sprake kan zijn.

3. *Het begrip chiffre*

Karl Jaspers heeft met het chiffre o.i. een belangrijk begrip geleverd dat ook voor theologisch gebruik zeer nuttig kan zijn. [1]) Chiffre, zegt Jaspers, is de gestalte der transcendente werkelijkheid of nader: „das Sein, das Transcendenz zur Gegenwart bringt". Wanneer het zijn der transcendentie voor de existentie tegenwoordig wordt, dan geschiedt dat niet zo, dat de transcendentie zelf verschijnt, zij verschijnt als chiffre. Chiffre is een immanente transcendentie, waarvan het kenmerk is, dat zij als immanentie terstond weer verdwijnt [2]), zij is de taal van de transcendentie, niet de transcendentie zelf. Deze taal is slechts verstaanbaar voor mogelijke existentie. [3]) Het chiffre brengt de transcendentie als een handschrift, dat in het algemeen onleesbaar, existentieel ontcijferd moet worden. [4]) Theologisch zouden wij zeggen: de openbaring Gods is in het algemeen onverstaanbaar of onleesbaar, maar het geloof kan haar verstaan of ontcijferen.

Merkwaardig is het slot van het boek, waarin Jaspers over chiffre spreekt. Hij ziet daar als laatste en beslissend chiffre het verdwijnen of mislukken van bestaan en existentie („Sein im Scheitern"). De eindigheid en gebrekkigheid van bestaan en existentie kan slechts overwonnen worden in het mislukken zelf. Het niet-zijn van al het Zijn, hetgeen in het mislukken geopenbaard wordt, is het zijn van de transcendentie. Een chiffre als de werkelijkheid van het Zijn te zien, is slechts mogelijk door de ervaring van het mislukken heen. Transcendentie is de opheffing van bestaan en existentie. Daarom is de mislukking van het creatuurlijke de grond van elk chiffre. In een later geschrift komt Jaspers hierop terug. Hij wijst nu o.a. naar

---

[1]) Het Franse woord chiffre betekent naast cijfer en bedrag ook monogram en geheim-, cijferschrift.

[2]) Karl Jaspers, *Philosophie*, III, Metaphysik, 1932, blz. 136 vv.

[3]) T.a.p., blz. 129.

[4]) Karl Jaspers, *Philosophie*, I, *Philosophische Weltorientierung*, 1932, blz. 33.

het Kruis, dat als symbool van het mislukken kan beschouwd worden en de zin van het tragische lijden in een transcendente verzoening laat zien. [1])

De waarde van het begrip chiffre bij Jaspers is afhankelijk van de vraag, wat transcendentie voor hem inhoudt. Zijn transcendentiebegrip is niet altijd duidelijk. [2]) Dat Jaspers met transcendentie aan het christelijk godsbeeld denkt, zouden wij niet gaarne beweren. Wanneer hij het begrip „das Umgreifende" invoert, zegt hij „das Sein ist die Transcendenz, die sich keiner forschenden Erfahrung zeigt, auch nicht indirekt; sie ist das, was als das schlechthin Umgreifende ebenso unerbittlich „ist", wie es nicht gesehen wird und unbekannt bleibt" [3]). Elders spreekt Jaspers van een sprong van het geheel der immanentie tot de transcendentie, d.i. de sprong van alles, wat in de tijd ervaarbaar en als tijdloos geweten is, tot het zijn zelf, dat werkelijk en eeuwig is, de sprong van het „Umgreifende", dat wij zelf zijn als bestaan, bewustzijn en geest, naar het „Umgreifende", dat wij kunnen zijn of eigenlijk zijn als existentie, tenslotte de sprong van het „Umgreifende", dat wij als wereld kennen, naar het „Umgreifende", dat het zijn op zich zelf is. [4]) Deze uitlatingen betreffen een metaphysisch transcendentiebegrip, hetgeen nog iets anders is dan werkelijke transcendentie.

Daartegenover staan vele andere uitspraken. Jaspers legt veel nadruk op het verborgene van de transcendentie. Transcendentie is voor het philosopheren wel verborgen, maar als werkelijkheid tegenwoordig. [5]) De transcendentie is verborgen, ontoegankelijk, vreemd en onvergelijkbaar, het onvergelijkbaar of ondoorgrondelijk geheelandere. Zij komt als een vreemde macht in deze wereld, zij treedt naderbij, maar toont nooit meer dan een chiffre. [6]) Zoals de werkelijkheid door de zintuigen, zo is de transcendentie door het geloof philosophisch of godsdienstig alleen toegankelijk als het „andere" [7]). De wijsbegeerte grijpt in haar vorsen de chiffren als mogelijke vestigia dei; zij grijpt niet God zelf in Zijn verborgenheid. In zijn na-oorlogse

---

[1]) *Philosophie*, III, blz. 219 vv., *Europa der Gegenwart*, 1947, blz. 20.

[2]) W. Leendertz, *Rangorde van geestelijke waarden*, 1940, blz. 81 v.; W. Andersen, *Der Existenzbegriff und das existentielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie*, 1940, blz. 70 vv.

[3]) Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, 1935, blz. 35.

[4]) Karl Jaspers, *Existenzphilosophie*, 1938, blz. 20 v.

[5]) Karl Jaspers, id., blz. 70.

[6]) *Philosophie*, III, blz. 164 v. en II, *Existenzerhellung*, 1932, blz. 2, 441.

[7]) *Existenzphilosophie*, blz. 75.

geschriften heeft Jaspers het begrip transcendentie in een bepaald godsdienstige zin genomen. Het „staan voor God", zelfs als rechter, wisselt af met het staan voor de transcendentie. [1])

Een moeilijkheid blijft, dat Jaspers geen bijzondere openbaring kent noch kennen wil. Leendertz wees daarop: Jaspers ontkent, dat er één tijd boven andere tijden zou zijn, en dat daarin het eeuwige in de tijd verscheen. [2]) Het behoeft dan ook geen verwondering te baren, dat voor Jaspers alles chiffre kan zijn. Wat als chiffre spreekt, ligt alleen aan de existentie, die hoort en die zich door het aangesproken worden door de transcendentie, verantwoordelijk weet. De transcendentie kan overal spreken, de vraag is slechts of haar taal wordt vernomen. Er is niets, dat niet chiffre kan zijn. Meer omschreven zegt Jaspers, dat chiffre elk bestaan der wereld kan zijn, de rijkdom van de natuur en van de geschiedenis, het bewustzijn, de mens zelf. [3]) Een bezwaar tegen het gebruik van het woord chiffre bij Jaspers is, dat hij niet erkent, dat de transcendentie, wij zouden zeggen God, uitkiest, wat in ons bestaan, onze existentie of in de kosmos als chiffre zal gelden.

Tenslotte moeten wij wijzen op de paradox, die in Jaspers' denken schuilt ten opzichte van de vraag naar het „Gegenständliche". Enerzijds meent hij, dat de transcendentie nooit object kan worden. Het geloof wordt tot bijgeloof, zodra het heilige als voorwerp beschouwd wordt. [4]) Het zijn schijnt zich altijd weer terug te trekken, wanneer het ons als verschijning openbaar wil worden. Het „Umgreifende" kondigt zich zelf altijd slechts aan, en wordt nooit object van ons denken of van onze waarneming. [5]) Chiffre verzet zich ook tegen eenwording of identificatie met de existentie, al hangt het met de wortel van het eigen zijn samen [6]). Als chiffre wordt het zijn der transcendentie voor de immanentie tegenwoordig, maar niet als object, ja dwars tegen alle objectiviteit in. [7]) Tegelijkertijd behoort het tot déze wereld en is als zodanig object. Als werkelijkheid van deze wereld is het als chiffre optredende wezen object, als chiffre van de transcendentie nooit.

---

[1]) *Vernunft und Existenz*, blz. 110; *Die Schuldfrage*, 1947^4, blz. 15, 80, 89, 93; *Europa der Gegenwart*, blz. 51, 56.

[2]) Leendertz, *t.a.p.*, blz. 122 v.

[3]) *Philosophie*, III, blz. 155, 168, 170, *Existenzphilosophie*, blz. 76.

[4]) *Philosophie*, II, blz. 49, 280.

[5]) *Existenzphilosophie*, blz. 13 v.

[6]) *Philosophie*, III, blz. 153.

[7]) *Philosophie*, III, blz. 137.

Zijn woord en begrip chiffre nu voor ons doel te gebruiken? Ik meen van wel. Om verschillende redenen.

a. Chiffre is uitdrukking van de transcendentie. God, de Verborgene, heeft Zich in Zijn genade aan mensen willen openbaren. De Heilige is zichtbaar geworden, opgelicht aan wezens of dingen uit deze kosmos. God wil „tegenwoordig" zijn in Zijn openbaring. Vuur- en rookkolom zijn chiffren van Zijn tegenwoordigheid geweest. Christus gaf „chiffren", waarin Zijn goddelijke macht en presentie zichtbaar werd;

b. het woord of begrip chiffre op zich zelf verzet zich niet tegen de mening, dat God een bepaalde keuze heeft gedaan omtrent datgene uit deze kosmische werkelijkheid, dat als chiffre zou optreden en ons als chiffre zou aanspreken. Afwijkend van Jaspers meen ik, dat het karakter van het-uitgekozen-zijn het wezen van de bijzondere openbaring èn dat van het chiffre uitmaakt. Slechts wat Hij in Zijn dynamis heeft willen kiezen, zal de transcendentie immanent, voor ons vatbaar of aanvaardbaar maken;

c. of wij een chiffre ook als chiffre verstaan, hangt af van het geloof. Niet ieder, zegt Jaspers reeds, kan het handschrift van de Andere ontcijferen, kan de taal der transcendentie vernemen. Dit is volgens hem slechts weggelegd voor wie werkelijk existeert. Getransponeerd naar het theologisch denken kunnen wij zeggen, dat slechts geloof de openbaring opmerkt. En tot geloof komt de mens slechts door de genade Gods. Het geloof is een gave, niet zaak van natuurlijke, ons als mens gegeven aanleg;

d. in de paradox van kosmisch-objectzijn en transcendent-nooit-object-kunnen zijn ligt de mogelijkheid, dat het kosmische door God wordt uitgezocht om Zich zelf te openbaren. Hij is tegenwoordig, maar het is een transcendente tegenwoordigheid en dus nooit zakelijk of als object voor denken, gevoelen of willen te beschouwen. Waar kosmische werkelijkheid „mislukt", kan de goddelijke transcendentie, de transcendentie van de Geheel-andere, aanschouwbaar worden. Daarom is het kruis chiffre *κατ' ἐξοχήν*. Wij raken hier aan het mysterie van het verborgene, dat openbaar wordt of van het geopenbaarde, dat verborgen blijft.

III

Enkele conclusies tenslotte. Wij vroegen ons af, welk woord het best voor openbaringsmiddel kan worden gebruikt, teken, symbool of chiffre. Wij kozen het laatste woord. Hoe luidt dan onze conclusie voor oorspronkelijk en afgeleid openbaringsmiddel?

1. Ten opzichte van de oorspronkelijke openbaring meen ik, dat het woord chiffre zeer toepasselijk is. Deze is meer dan teken, dat naar het tegenwoordig woordgebruik niet de presentia Gods uitdrukt. Zij is niet een symbool te noemen, omdat zij mist het deelhebben van het schepsel aan het zijn Gods, evenzeer een analogia entis. Zij is chiffre, omdat zij het transcendente uitdrukt, door God gekozen en gewild, slechts voor het geloof zichtbaar is en het mysterie kent, de paradox van het object-niet-object-zijn. Denken wij b.v. aan het brandend braambos, dan is de aanmaning de voeten te ontschoeien een verwijzing naar het transcendente, dan heeft voorts God juist dít kosmisch ding uitgekozen om Zijn ontferming over Zijn volk te openbaren, dan ziet Mozes slechts dit chiffre, omdat hij gelooft (Hebreën 11:24 vv.) en komt het mysterie uit in de opmerking, dat het bos brandt, maar niet verteerd wordt.

2. Ten opzichte van de afgeleide openbaring kunnen wij hetzelfde constateren. Denken wij thans aan het Heilig Avondmaal, dan valt op, dat dit méér dan teken (en zegel zegt Calvijn) is, omdat het onderscheid tussen teken en betekende zaak aan Gods tegenwoordigheid in de weg staat. Het Avondmaal als symbool aanvaarden, is evenmin juist. Wij zouden dan moeten besluiten tot een deelhebben van brood en wijn aan het wezen Gods, tot een voortgezette incarnatie of tot een analogia entis. Al chiffre opgevat, kunnen wij erkennen, dat Jezus Christus tegenwoordig is bij de voltrekking van deze heilige handeling. Brood en wijn zijn niet krachtens een zekere eigenmachtigheid, krachtens de natuur, aangewezen om als chiffre van Christus' lichaam en bloed te dienen; dit berust op Zijn vrije keus van juist déze kosmische dingen. De tegenwoordigheid Christi in de viering van het Avondmaal is slechts te beleven voor hem, die gelooft. Het mysterie van het Avondmaal komt hierin uit, dat brood en wijn kosmische substanties blijven en niet overgaan in het transcendente lichaam en bloed van Christus, zij blijven „objecten" en zijn tegelijkertijd „nicht-gegenständlich", want voorwijzingen naar het transcendente. Dit niet-voorwerpelijke karakter komt in het bijzonder uit in het feit, dat de sacramenten in het Nieuwe Testament in verband worden gebracht met de dood. Dat dit het geval is met

het Avondmaal, is duidelijk genoeg, vergelijk Paulus' woord omtrent het verkondigen van de dood des Heren totdat Hij komt (1 Corinthe 11:26). Maar het geldt ook van de Doop blijkens b.v. Romeinen 6:3: *ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν.* Waar Jaspers het begrip chiffre in 't bijzonder gebruikt voor het „Scheitern", blijkt het voor de sacramenten wel bij uitstek toepasselijk te zijn.

Christus is „opgevaren ten hemel" en niet meer op aarde. Christus behoort tot het rijk van de boven-wereldlijke werkelijkheid en openbaart Zich door de chiffren van Doop en Avondmaal.

DE THEOCRATISCHE GRONDLIJNEN VAN A. A. VAN RULER[1])

DOOR

G. PH. SCHEERS

Rotterdam

Men heeft tegen mij gezegd (en dat gezegde vond weerklank in m'n eigen hart): „Wat ga je beginnen? Tot leerlingen van Prof. van Ruler over Van Ruler spreken!" 't Heeft inderdaad iets van 't zich begeven in het hol van de leeuw. Nu is dat zo erg niet, als je de leeuw maar aankunt. Doch dat besef ontbreekt mij juist ten enenmale. Sterker, ik ben mij bewust, dat ik mij in dogmatisch opzicht met Prof. van Ruler op geen stukken na meten kan. Zijn theologische pink is dikker dan mijn lendenen. Vooral bij het laatste, kritische, gedeelte van m'n betoog heb ik dat sterk als een bezwaar gevoeld. Er zijn grotere geesten nodig om met deze geest een diepgaande kritische confrontatie te hebben. Die grotere geesten hebben zich echter tot nog toe op 't punt Van Ruler in een diep stilzwijgen gehuld, een enkele exclamatie daargelaten. [2]) Terecht zei Dr A. J. Bronkhorst onlangs in een lezing te Rotterdam: „De theologische discussie met Van Ruler moet nog beginnen." Het grote begin verwachtende, beginnen wij vanavond vast in alle bescheidenheid.

Want er lag van 't begin af voor mij iets zeldzaam aantrekkelijks in de uitnodiging, die namens uw gezelschap tot mij kwam. Ik werd hierdoor genoopt tot een durende confrontatie met Van Ruler. Liever: een worsteling met hem. Deze worsteling is begonnen sinds ik „Religie en politiek" voor het eerst las. Ik heb toen direct gevoeld: „Dit niet! En toch kan ik er niet van los komen! En ik wil er ook niet van loskomen!" Als het niet wat profanerend klonk, zou ik zeggen: Ik laat u niet gaan, tenzij dat ge mij zegent. En hij heeft mij al in zo vele opzichten gezegend, het meest door zijn stichtelijk werk. „Sta op tot de vreugde" heeft wekenlang op m'n slaapkamer gelegen. Ik ben er vele dagen mee begonnen en geëindigd.

Verklaren kan ik deze overmacht van zijn geest op de mijne niet.

---

[1]) Lezing gehouden te Utrecht op uitnodiging van het theol.-litt. gezelschap „Progredior" op 10 Maart 1949 over A. A. van Ruler, *Religie en Politiek*, Nijkerk 1945, blz. 153–415: Theocratische grondlijnen.

[2]) A. J. Rasker, *Christelijke politiek*, Nijkerk z.j., bedoelt geen discussie en zeker geen kritische confrontatie met Van Ruler als zodanig te zijn, maar beperkt zich tot een behandeling van Van Rulers artikel over de kolonie in „Visie en vaart".

Uit 't vervolg zal blijken, dat zijn instelling en de mijne op belangrijke punten verschillen. Soms denk ik: 't Zal toch niet alleen een aesthetische bekoring zijn vanwege die dwingende, suggestieve spreektrant, die als een stuwende golfslag je meeneemt van de ene zin in de andere? Of zou het een methodische bekoring zijn vanwege zijn aantrekkelijke wijze van aanpak: nooit eindeloos in één lange lijn doorredeneren, maar telkens op een ander punt inzetten. De argumenten van Van Ruler zijn als troepen, die van verschillende kanten naar het centrale punt opmarcheren.

Ongetwijfeld heeft mijn studie van Hoedemaker mij tot het verstaan van Van Ruler gepraedisponeerd. Vijf jaar lang ben ik intens met Hoedemaker bezig geweest. Een en ander heb ik mij van hem eigen gemaakt. Toch ben ik mij in velerlei opzicht vreemd aan hem blijven voelen. Er is al die tijd in de grond meer verzet dan overgave bij mij geweest. En na die vijf jaar heb ik voor mezelf afscheid genomen van Hoedemaker-land, zoals Menno ter Braak afscheid van domineesland nam.

Maar nu kwam in dat ene boek van Van Ruler al hetgeen Hoedemaker gewild had, opnieuw en nu veel meer onontkoombaar en onweerstaanbaar op me af. Niet alleen in een meer moderne en universele (liever: katholieke) gestalte, maar bovenal ontdaan van het idealisme, waardoor bij Hoedemaker de theocratie toch altijd iets behoudt van een glanzende harmonische droomwerkelijkheid. Dat ene boek van Van Ruler heeft mij meer gedaan dan alle werken van Hoedemaker samen, al heeft 't vooralsnog geen lid van de Protestantse Unie van me gemaakt.

Na deze wel zeer persoonlijke inleidende opmerkingen kunnen we niet beter doen dan zo snel mogelijk vrolijk en dapper (om Van Rulers eigen terminologie te gebruiken) middenin de stof, die ons zal bezig houden, te gaan staan.

Die stof is het tweede deel van ,,Religie en politiek'', dat tot opschrift draagt: Theocratische grondlijnen (blz. 153–415).

Dit is een bewuste beperking en geeft aan 't geheel van onze bespreking iets voorlopigs. De hele Van Ruler krijgen we van dit punt uit nog niet in 't gezicht. Daarvoor zouden we ook ,,De vervulling van de wet'' er bij moeten betrekken. Want daar komen de fundamenten van Van Rulers theologie bloot, zoals L. Nieuwpoort terecht heeft opgemerkt. [1]) 't Leek mij echter volslagen ondoenlijk en on-

---

[1]) *In de Waagschaal,* 3e jrg, nos 29 en 31.

vruchtbaar, op één avond de hele Van Ruler overhoop te halen. En dit tweede deel van „Religie en politiek" is praegnant genoeg om zoal niet de dogmatische dan toch wel de politieke Van Ruler ten voeten uit te zien te krijgen.

We volgen nu eerst de „theocratische grondlijnen" zoals de schrijver die trekt.

Op drieërlei wijze kan er van theocratie sprake zijn: als politieke vormgeving van het leven, als structuur van theologisch denken en als alomvattend levensbesef. 't Gaat in dit verband vrijwel uitsluitend om de eerste betekenis. Dus: „theocratie als politieke vormgeving van het leven. En dan denken we aan een ordening van het leven van de kerk uit, zo dat het leven er uit komt te zien als een ellips met de twee brandpunten kerk en staat of avondmaal en burgerlijk wetboek". [1])

Na deze klare definitie gaat de auteur over tot het trekken van de theocratische grondlijnen, waarvan hij zelf zegt, dat ze een ingewikkeld samenstel vormen. Van een meetkundige figuur is allerminst sprake. Er is een vreemde warreling. Echter met vier knooppunten: heil – recht – offer – spel.

Deze vier knooppunten moet men bij de lezing van Van Rulers uiteenzetting permanent in het oog houden. „Religie en politiek" moet men in zekere zin als de bijbel lezen, d.w.z. zonder al te veel op de hoofdstukkenindeling te letten. Die is secundair. De draad heeft men alleen beet, wanneer men de verdeling en onderverdeling in punten vasthoudt, die dwars door de hoofdstukkenscheiding heenloopt.

I. Dus eerst het heil. Wat daarover gezegd wordt, is al dadelijk van fundamenteel belang voor 't geheel der beschouwingen. „Het christendom is niet een menselijke taak, welke wij te volbrengen hebben, maar een goddelijke gave, welke geschonken is. En het evangelie is geen eis, maar een proclamatie. En zo mag de theocratie niet opgevat worden als een ideaal, dat nagestreefd dient te worden, maar alleen als een werkelijkheid, waaruit geleefd kan worden." [2])

II. Het tweede knooppunt is het recht. Men zou Van Ruler de theoloog van het recht kunnen noemen. Onophoudelijk poneert hij – en terecht – dat de gangbare tegenstelling tussen recht en liefde ten

[1]) A.w., blz. 153.
[2]) A.w., blz. 158.

enenmale onbijbels is. Het leven is in het recht. Ook dit is een theocratische grondlijn van de grootste importantie. Verder gaat het in dit onderdeel over rechtvaardiging en heiliging en, in verband met 't laatste, over het ethos, waarbij blijkt, dat Van Ruler een panische – christelijker gesproken: een creatuurlijke – angst heeft voor een religie, die aan het ethische een te grote plaats inruimt. Men zou hem de meest consequente antipode van de ethische theologie kunnen noemen.

III. Derde knooppunt: het offer. Dit is het gezichtspunt, waaronder vrijwel de gehele behandeling van de theocratie valt. Met het offer komt de staat in het gezicht. Want het is de staat, die het offer ambtelijk-liturgisch aan de gemeenschap voltrekt. Tot en met de belasting. De eigenlijke liturgie vindt buiten de kerk plaats. Deze gedachte van O. Noordmans citeert Van Ruler met voorliefde. Zoals hij ook met voorliefde de overheid de liturg Gods noemt (naar Rom. 13:6). Deze liturgie is de cultus externus, de dienst Gods in het publieke leven.

Nu tekent zich hier – dus onder het hoofd: offer – de theocratische spilfiguur af, die in de komende hoofdstukken geanalyseerd zal worden: „de kerk richt zich met het Woord Gods tot de overheid, die van Godswege over het volk is gesteld om het als dienaresse Gods te regeren, opdat zij het zou regeren in het licht van Gods Woord" [1]).

Dit spreken van de kerk tot de overheid noemt Van Ruler de profetie en achtereenvolgens vraagt hij nu naar het object, het subject, het motief, de methode en het resultaat der profetie.

1. Het object of het adres van de profetie. Dat is uiteraard de overheid of de staat. De staat is een sfinx. In de staat staat de existentie in al haar raadselachtigheid voor ons. De staat moet door de kerk onttoverd worden. Want zij is allerminst een neutraal, ongevaarlijk gegeven. Dat wordt vooral in het heidendom duidelijk, waarin de hele werkelijkheid ervaren wordt als een goddelijk zijn, doorwoond van de goden. De heidense staat is een spookhuis, waarin de goden op alle mogelijke manieren te keer gaan. De staat heeft de kerk nodig om waarlijk staat te zijn. Door het Woord Gods wordt de staat van woonstede van de goden tot dienaar Gods. In het Oude Testament heet ook de Messias Gods knecht. De overheid deelt dus in de messianiteit van Jezus. Anders gezegd: in de geheimenissen

[1]) A.w., blz. 190.

van het kruis. Het punt, waarop dit laatste gebeurt, is voor Van Ruler aangeduid door de woorden: zwaard en recht. Het zwaard van de overheid heeft met het kruis van Golgotha te maken.

2. Het subject van de profetie is de kerk. Welke kerk? A. Kuyper verwierp de theocratie o.a. omdat op die vraag z.i. in de huidige situatie geen antwoord is te geven. Van Ruler antwoordt: de nationale kerk is de Ned. Herv. Kerk. Die is er althans de romp van en moet door de overheid als zodanig publiekrechtelijk erkend worden. Dat is heel iets anders dan dat zij een heersende kerk zou worden. Juist op gereformeerd standpunt is sprake van tolerantie, niet omdat de waarheid niet vaststaat, maar omdat zij wel vaststaat. Tolerantie dus niet als concessie, maar als confessie. Hier staat 't bekende hoofdstuk over de verhouding tot Rome, waarbij de vraag gesteld wordt: is Rome het nog niet gekerstende deel van de kerk of de valse kerk? Hoe behoedzaam Van Ruler hier ook inzet, toch is het duidelijk, dat de schaal doorslaat naar het laatste, vooral als het misoffer genoemd wordt „een barst in het gekerstende gelaat van het volksleven" [1]. Hij spreekt dan over drieërlei weg ten aanzien van Rome, wanneer de theocratie zich zou doorzetten: burgeroorlog, afscheiding van Noord en Zuid of een godsvrede, waarbij men welbewust water in de wijn en wel veel water in de wijn doet. Uit het geheel wordt duidelijk, dat Van Ruler deze laatste kant op wil. Dat is ook geheel in de lijn van zijn beschouwingen, want de theocratie zal altijd het karakter van een compromis dragen.

De schrijver is zich terdege bewust van de belemmeringen, die juist de verhouding tot Rome aan de theocratie in de weg zal leggen. Toch moet het de theocratische kant uit. Het koste wat het koste. Er is geen andere weg. De theocratie is onze enige mogelijkheid. Land en volk zijn verloren als zij niet in theocratische richting koersen. Het gaat om de vraag of het christendom dan wel het heidendom zal fungeren als de bron van de zedelijke en geestelijke krachten, die nodig zijn voor de politieke vormgeving van het leven. Wie deze geloofsdrang achter al wat Van Ruler zegt, niet voelt, miskent hem.

3. Hiermee komen we tot het motief van de profetie. De reden waarom het meer dan tijd is, dat de kerk zich met het Woord Gods tot de overheid richt, is hierin gelegen, dat de neutraliteit van de staat tot de onmogelijkheden blijkt te behoren. Hoe zwaar ook de theocratie aangevochten moge worden, op zijn minst even zwaar,

---

[1]) A.w., blz. 224.

zo niet zwaarder, is de neutraliteit van de staat aangevochten. En zodra men inziet, dat de neutraliteitsidee onhoudbaar is, ziet men ook in, dat de theocratie noodzakelijk is.

4. Nu komen nog aan de orde: methode en resultaat van de profetie.

Eerst de methode. Dus de manier, waarop het Woord Gods namens de kerk tot de overheid komt. Dit geschiedt door prediking, belijdenis, kerkelijke adressen en protesten, commissies enz. tot en met het zitting nemen van de vertegenwoordigers der kerk in de regering.

Hier neemt alles concrete gestalte aan. Daar gaan we niet dieper op in, omdat we bezig zijn aan een uiterst summiere weergave van de grondlijnen. Alleen bij drie dingen moeten we in dit verband de vinger leggen:

Met nadruk herhaalt Van Ruler telkens, dat het bij een theocratische ordening van het leven niet in de eerste plaats gaat om de kerk, maar om de wereld. Niet dat de kerk meer recht en ruimte voor zich opeist, maar dat het volksleven gehouden wordt binnen de heilige orde van het recht Gods en het gelaat des levens gekerstend wordt. Daar heeft de overheid de kerk wel voor nodig. Maar het gaat niet om de kerk als zodanig. Dit in onderscheid met de R.K. theocratie.

Een tweede onderscheid met de R.K. theocratie is, dat de overheid haar zelfstandigheid bewaart. Zij wandelt niet aan de hand van de kerk, maar in het licht, dat van de kerk uitstraalt. Zij is niet gebonden aan wat de kerk zegt, maar heeft een eigen oordeel (een „volgend theologisch oordeel"). De kerk erkent de staat in haar zelfstandigheid, de overheid de kerk in haar bijzonderheid. Waarbij de schrijver zelf opmerkt, dat het in de praktijk wel niet verder zal komen dan dat de staat dit mokkend zal doen. 't Is onwaarschijnlijk, dat men in de theocratisering ooit verder zal komen dan dit theocratisch minimum. [1])

Ten derde: het is een zaak van principiële betekenis, dat de kerk zich in een theocratisch bestel regelrecht tot de overheid richt. Bij Kuyper is er altijd het intermediair van de christelijke politieke partij voor nodig. Die moet in de volksvertegenwoordiging de stem van de christenen overbrengen. Het parlement neemt echter op deze wijze de plaats van de kerk in, aldus Van Ruler.

5. Het laatste aspect van de spilfiguur is het resultaat van de profetie. Nu verrijst de gestalte der theocratie. Achtereenvolgens

---

[1]) A.w., blz. 358.

gaat het over de tweeheid van kerk en staat, die verankerd is in het disparate handelen Gods, de houding van de kerk tegenover de staat, de houding van de staat tegenover de kerk en beider verhouding op de tussengebieden.

IV. Hiermede is de spilfiguur van alle kanten bekeken. Men moet wel een zeer spits luisteraar zijn om zich te herinneren, dat dit alles viel onder het hoofdmoment: offer. Nu volgt het laatste moment: spel. Er is wel gezegd, dat de auteur in dit laatste hoofdstuk op speelse en olijke wijze terugneemt, wat hij in al 't voorafgaande gegeven heeft en dat de zaak van de theocratie hier tenslotte weer op losse schroeven komt te staan. Dit is onjuist. De spelmomenten voegen niets nieuws toe aan het geheel. Disparaat vinden wij al deze dingen reeds in de gehele beschouwing. Ze worden hier alleen verzameld. Ik ben blij, dat dat gebeurt. Deze laatste hoofdstukken zijn voor mij de meest aantrekkelijke van het hele boek. Hier zien wij nog eens in volle duidelijkheid, dat de theocratie geen ideaal-beeld is, maar zich fragmentarisch, in flarden, verwerkelijkt.

„Wij moeten de onoplosbaarheid en principiële onoverzichtelijkheid der theocratische posities rustig aanvaarden. Daartoe is men alleen in staat, wanneer men zeer diep doordrongen is van het spelkarakter der theocratische existentie. Als het dodelijke ernst was, dan ware zo iets niet te verdragen. Dan moest alles kloppen en dan moest alles duidelijk zijn. Deze kramp... der duidelijkheid wordt ons echter gesuggereerd door de filosofie. De openbaring bevrijdt ons daarvan. Toch wordt door dit spelkarakter van het geheel... de ernst er niet uit weggenomen... Men kan het spel ernstig spelen en men kan speels in de ernst volharden. Dat is juist het geheim van de kinderlijkheid der kinderen Gods.” [1])

1. Hier plaatsen wij dus vreugdevol ons eerste uitroepteken. Gaarne onderschrijf ik uitdrukkingen van Van Ruler, waarin hij de nadruk er op legt, dat de theocratie geen ideaalbeeld is, dat in een min of meer nabije toekomst stralend verwerkelijkt zal worden, maar een gegeven, waarvan nu reeds fragmenten aanwezig zijn en dat altijd maar tot op zekere hoogte verwerkelijkt zal worden. Het zal altijd een kwestie van een meer of mindere graad van theocratie zijn. Het blijft altijd een torso en in zekere zin een mislukking. Boven het compromis zullen we nooit uitkomen. Een absolute theocratie komt er nooit. Dat ligt niet alleen aan de uiterlijke omstandigheden, die

---

[1]) A.w., blz. 382.

niet voldoende meegeven, maar aan het karakter van de theocratie als tweeheid van kerk en staat. Gunning schreef indertijd over de heerlijkheid van het ordinaire, Van Ruler bezingt de heerlijkheid van het relatieve. Daar zit iets bevrijdends in. 't Is de verlossing uit de absoluutheidskramp, die veel christelijke uiteenzettingen doortrekt en zich van daaruit ook aan ons dreigt mee te delen.

In de inleiding duidde ik reeds aan, dat dit voor mij de winst van Van Ruler boven Hoedemaker is. In m'n dissertatie sprak ik van geloofsidealisme bij Hoedemaker. Dat woord handhaaf ik. De theocratie is bij Hoedemaker geloofszaak, maar tegelijk een ideaalbeeld. Van de onoplosbaarheid der theocratische vragen en het torsokarakter van iedere theocratische werkelijkheid heb ik nooit enig besef bij hem gevonden.

Dit maakt – om nog even verder op de vergelijking Hoedemaker-Van Ruler in te gaan – Van Ruler ook een veel vruchtbaarder figuur in het leven der kerk. Niet alleen vruchtbaar als auteur. Dat is Hoedemaker ook wel geweest, al was zijn adem niet toereikend voor werken van de omvang van „Religie en politiek" en „De vervulling van de wet". Maar 't is bij Hoedemaker gebleven bij brochures schrijven en vergaderen. Wanneer iets eenmaal op gang gebracht was, al was het door hem zelf of zijn naaste geestverwanten, onttrok hij zich al weer vrij spoedig, omdat er dan al weer vele dingen waren, waarmee hij zich niet verenigen kon en die z.i. aan de zuiverheid van het beginsel afbreuk deden. Van Ruler kan veel rustiger en geduldiger middenin allerlei kerkelijke arbeid staan, niet alleen omdat er in de kerk van vandaag meer weerklank is voor zijn woord dan in de kerk van 1890 voor het woord van Hoedemaker, maar vooral omdat hij leeft in het besef, dat het gaat om brokstukken theocratie en dat het compromis niet altijd compromitterend is.

Met theocratie wordt dus niet een harmonische verhouding, een rimpelloos huwelijk van kerk en staat bedoeld. Eigenlijk is het beeld van de ellips met de twee brandpunten nog te evenwichtig-mathematisch. „Men moet niet menen, dat de theocratie de wereld op een ideale wijze inricht en dat zij een heilsstaat schept. Zij schept een zekere orde in de chaos der zonde, waardoor het leven enigermate draaglijk wordt en vooral: waarin temidden van de chaos aan God gedacht wordt en Zijn naam geprezen. Men moet zich vooral geen luchtkastelen bouwen, als het woord theocratie gehoord wordt. Het is een door en door betrekkelijk woord." [1]) „Ik roep tot de theocratie

[1]) A.w., blz. 319.

op, niet omdat ik meen, daarin een panacee tegen alle kwalen te hebben gevonden, maar omdat ik er diep van overtuigd ben, dat zij het enige worstelperk is, waar de mens op rechtmatige wijze met de problemen der existentie bezig is." [1]) ,,Men houdt zich, wanneer men zo hardnekkig vasthoudt aan de theocratie, niet op met idealen. Idealen zijn idolen. En het geloof is het zuivere tegendeel van idealisme... Theocratisch verliest men zich niet aan enige idealen, die toch niet te realiseren zijn. Men ziet eenvoudig niet eens een paar eisen, hoe het van Godswege zou moeten zijn, maar een paar daden Gods, hoe het van Godswege is... Daar zijn historische gestalten door gevormd. De constellatie der dingen is daarmee theocratisch geworden. Daar is geen ontkomen aan." [2])

Van Ruler kunnen wij met meer recht geloofsrealist dan geloofsidealist noemen. Er is ook nu reeds sprake van een theocratische werkelijkheid, zij het uitermate gebrekkig. ,,Men moet de kerk vermoorden, de bijbel uit Europa verwijderen, het kruis uit de aarde uitgraven om werkelijk aan de theocratische structuur... der europese existentie te ontkomen." [3])

Als dit onder theocratie verstaan wordt, doe ik graag mee.

2. En omdat ik Van Ruler volg in zijn uitspraak: ,,Het behoort tot het abc van alle christelijke levenswijsheid om het relatieve serieus te nemen en het torso niet te verachten" [4]), ben ik ook niet zo bang voor de woorden ,,christendom" en ,,christelijk Europa".

Christendom is een zaak van maat-houden. Wie het onderste uit de christelijke kan wil hebben, krijgt het lid van de gnostiek op de neus. Bij het woord christendom ,,moet men niet te grote verwachtingen koesteren. Men verbindt er gewoonlijk veel te veel de noties van het absolute en het principiële en het super-menselijke mee. Daartegenover zou ik willen poneren, dat het wezen van het christendom in z'n historische verschijning een compromis is. De openbaring bezitten we nooit in reincultuur... Wat we 'bezitten' is steeds een vermenging van openbaring en existentie, van Woord Gods en heidendom, van bijbel en cultuur, van Mozes en Aristoteles, van Paulus en Seneca. Dat is het 'christelijke'. Dat is een fluctuerend begrip. Al het heen en weer golvende, het meer en minder, de inkrimping en uitbreiding, de integratie en desintegratie... zit er in. Wanneer

---

[1]) A.w., blz. 384.
[2]) A.w., blz. 392.
[3]) A.w., blz. 393.
[4]) A.w., blz. 295.

men dit gemengde en dit bewegelijke karakter van de categorie 'christelijk' bedenkt, dan zal men ook minder bezwaren hebben tegen uitdrukkingen als het christelijke Europa, een christelijke natie en zovele meer." [1])

Inderdaad, maar wel moet men op dit standpunt permanent waakzaam zijn. Dat heeft het jongste verleden bewezen. Het Duitse christendom was ook een vermenging en wel met het Germaanse heidendom.

3. Ik blijf in de lijn, wanneer ik mij vervolgens aansluit bij Van Rulers pleidooi voor de burgerlijkheid. De burgerlijkheid der kerk is al zo vaak onder kritiek genomen (en ongetwijfeld is daar bij tijden gegronde reden voor), dat het weldadig aandoet, te horen, dat „de burgerlijkheid als christelijke existentievorm rondom de avondmaalsviering" haar volledige rechten heeft, ja, de enige mogelijke gestalte van het heil is. „Omdat het heil in geen gestalte te realiseren en te beleven valt, daarom vluchten wij in de eenvoudigste en daarom minst gevaarlijke levensvorm: die van de burgerlijkheid." [2]) Het is beslist niet waar, dat de romanticus, de bohémien, de fanaticus, de held en welke andere existentievormen er mogen zijn, meer vasthoudt en beleeft van het heil. „De befaamde kruideniers en bakkers spelen in de kerke Christi een grote rol. En dat kon wel eens even diep gemotiveerd zijn als de culturele wangestalte van Israël... De ridder des geloofs van Kierkegaard is een welgedane slager, die 's Zondagsmorgens naar de kerk gaat en dan gaat koffiedrinken en dan gaat wandelen met zijn kinderen op de pier van Kopenhagen en zo de eeuwige beweging des geloofs voltrekt... Daarom is er niets burgerlijker dan te schelden op de burgerlijkheid." [3])

4. Van Ruler ontdoet – en ook daarvoor verdient hij onze dank – het christelijk geloof radicaal van z'n „zielig" karakter en zet ons, soms zeer hardhandig, middenin het gewone leven. De geschiedenis is voor de levende God van niet minder betekenis dan de ziel. „De situatie van een mens op z'n sterfbed is niet serieuzer dan die van een wethouder op z'n bureaustoel." [4]) Wij moeten 't dan ook op geen enkele manier zoeken in een aparte christelijkheid. Daar moeten we juist radicaal van verlost worden om weer gewone, normale mensen te worden. Dat vinden we bij Gunning ook: het christelijke is niet iets

---

[1]) A.w., blz. 283.
[2]) A.w., blz. 160.
[3]) A.w., blz. 160 v.
[4]) A.w., blz. 194.

aparts, maar het normaal-menselijke. Bij Gunning houdt dat echter altijd een zekere elevatie van het gehele leven in, waar Van Ruler – m.i. terecht – niet aan wil.

Overigens kom ik op dit punt straks van de andere, kritische, kant terug.

Om nog enkele punten te noemen uit 't vele, waarmee wij dankbaar instemmen:

5. Gaarne volg ik Van Ruler in zijn uiteenzettingen over de onmogelijkheid der neutraliteit;

6. het heilloze van de verdeling van ons volk in een christelijk en een onchristelijk volksdeel;

7. zijn opkomen voor de zelfstandigheid van de overheid tegenover de kerk.

Dit laatste is telkens weer nodig tegenover de Rooms-Katholieke of katholiserende neiging tot sacralisering en verkerkelijking van het hele leven. De ware liturgie geschiedt in het volksleven.

Samenvattend is het eigenlijk heel eenvoudig zo te zeggen (en daar ligt dan de Hoedemaker-erfenis in, die Van Ruler ons bezig is door te geven en eigen te maken): wie eenmaal de klare conceptie in zich opgenomen heeft, dat kerk en staat er allebei evenzeer van Godswege zijn en hun eigen zelfstandigheid moeten behouden, die heeft voor z'n hele leven een betrouwbaar kompas, wanneer hij te eniger tijd in deze materie gezet wordt. En dat gebeurt telkens.

Nu zijn we genaderd tot het laatste, kritische, gedeelte van ons betoog. Juist hier voel ik pijnlijk m'n eigen incompetentie, als zijnde geen systematisch theoloog.

Ik begin maar heel gewoon van de praktijk uit.

1. Gesteld dat het „lukken" zou om het gelaat des levens enige belangrijke graden meer te kerstenen dan op 't ogenblik, is daar dan wezenlijk iets mee bereikt? Een gekerstend gelaat, waar geen gekerstend hart achter zit, is een masker. 't Is een tekenend, maar waarschuwend beeld, dat Van Ruler ergens gebruikt, wanneer hij spreekt van de christelijke „make-up" van het gelaat der cultuur. [1])

Er zijn verschillende plaatsen en streken in ons land, waar het gelaat des levens tot op een betrekkelijk aanzienlijke hoogte gekerstend is, zij het in ietwat andere geest dan Van Ruler bedoelt. De voornaamste scholen zijn er christelijk, de gemeenteraadsvergade-

---

[1]) A.w., blz. 410.

ringen worden met gebed geopend en gesloten, de ziekenverpleging is christelijk, elke begrafenis is een soort kerkdienst in de aula enz. Daar staan b.v. de grote steden tegenover, waar het gelaat des levens allesbehalve gekerstend is. 'k Heb me, om alleen iets zeer uiterlijks te noemen, hartgrondig geërgerd aan de reusachtige Kerstmannen met bijbehorende jazz-muziek, die wekenlang het beeld van enkele belangrijke Rotterdamse straten beheerst hebben tegen Kerstmis 1948. De situatie is, ook wat het pastorale werk betreft, rauwer en ruiger. Maar eerlijker. 't Gevaar voor huichelarij weegt mij bij een vanzelfsprekende christelijkheid van het gehele openbare leven te zwaar.

Van Ruler zelf weet van dit gevaar af, zoals hij alle bezwaren tegen zijn beschouwing, waarmee wij komen, allang van te voren opgevangen en doordacht heeft. Hij zelf formuleert de door ons ingebrachte bedenking zo scherp mogelijk: „terwille van het dagelijks brood en terwille van de politieke macht, zal men confessie gaan doen van de ware religie" [1]). 't Belang van de theocratische staat weegt hem echter zo zwaar, dat hij er dit voor over heeft. Bij mij overweegt de huivering in dezen. Nergens hebben we minder behoefte aan dan aan vrome poppenkast. Hoe de kerkelijke tucht hier zuiverend moet werken, zoals Van Ruler wil, begrijp ik niet.

2. Onze tweede vraag – die de achtergrond van de eerste vormt – is deze: is het wel waar, dat het God om de buitenkant begonnen is en de reiniging van het hart hierop neerkomt, dat de mens binnenste buiten gekeerd en van zijn hart gereinigd wordt? De schrijver gebruikt hier het beeld van de zak van de stofzuiger, die omgekeerd en uitgeschud wordt. Dit is inderdaad een verrassend-juist beeld voor de reiniging op zichzelf. Maar het is een tijdelijke manipulatie. Die zak moet er weer in. Blijft hij binnenste buiten, dan kan geen huisvrouw daar iets mee beginnen. Over het hart van de mens zegt de bijbel inderdaad donkere dingen, maar de dichter van Psalm 51 bidt niet: reinig mij van mijn hart; maar: schep mij een rein hart, o God! Vgl. ook Rom. 12:2: Wordt veranderd door de vernieuwing van uw gemoed (niet: van uw gelaat!). Van Ruler spreekt wel van een „nieuwe innerlijkheid aan gene zijde van de zichtbaarheid". Maar wat moeten we ons daarbij denken?

Dit spelmoment van de oppervlakkigheid is een van de veronderstellingen van zijn hele theocratische visie. Theocratie is filosofie van

---

[1]) A.w., blz. 302.

de heilige buitenkant. De hele werkelijkheid is theocratisch een façade voor het niets. Achter het gelaat des levens bevindt zich dus eigenlijk niets. Voor Van Ruler betekent dit de bevrijding van de demonie. Want de demonie huist in de diepte. De diepte is de demonie.

Voor mijn besef is Van Ruler hier veel te ver doorgeschoten. Hij is begonnen – en daar sloten wij ons vreugdevol bij aan – met het opheffen van de tegenstelling: uiterlijk-innerlijk; geestelijk-materieel. Maar dit impliceert niet, dat alles wat ligt in de sfeer van de woorden: innerlijk, persoonlijk enz. als zodanig opgeheven moet worden. Er is toch altijd nog zo iets als de consciëntie, die zeker niet als lumen internum beschouwd mag worden, maar die door de Heilige Geest verlicht en niet opgeheven wordt.

Het vreemde van het geval is, dat Van Ruler aan de andere kant opkomt voor een bevindelijke theologie en op een wijze, die mij soms rijkelijk ver gaat, spreekt over de mystieke ervaringen van het hart. Ik moet bekennen, dat de structuur van zijn theologie mij op dit punt ontgaat.

3. Voorts zit ik met die term „de evidentie der waarheid" (een enkele maal wordt zelfs gesproken over de evidentie der belijdenis). Dat raakt ook weer onmiddellijk de theocratische grondstructuur. „De categorie van de evidentie der waarheid is een wel zeer integrerend bestanddeel van de profetische houding. Er zit iets vanzelfsprekends in, dat het publieke leven overeenkomstig de waarheid wordt ingericht. Zij is immers geopenbaard... Het is een bovenaardse helderheid, waarin wij hier komen te verkeren. Hier spreekt alles alleen maar vanzelf." [1]) Is dit werkelijk een bovenaardse helderheid? Kunnen wij dit aan anderen, b.v. aan Roomsen en humanisten, op een overtuigende wijze waar maken, zo dat zij, althans in hun consciëntie, moeten toegeven, dat deze helderheid bovenaards is? En als we dat niet kunnen en de anderen dit alleen maar als een zeer aardse helderheid zullen beschouwen, doen we dan niet beter, ons hierop terug te trekken, dat de waarheid voor het geloof evident is? Of is dit een ongeoorloofd subjectivisme?

Met de evidentie der waarheid brengt Van Ruler twee dingen in verband: het imperialistisch karakter van het Woord van de levende God en de perspicuitas Sacrae Scripturae.

Wat het eerste betreft. De levende God is imperialistisch. Iets anders kunnen wij niet belijden. Maar we hebben er terdege voor te

---

[1]) A.w., blz. 230.

waken, dat tot geen prijs Gods imperialisme met het onze vermengd wordt.

En wat de perspicuitas Sacrae Scripturae aangaat: de Heilige Schrift leert ons zonder twijfel al wat nodig is voor de zaligheid. Waarbij zeker niet alleen gedacht mag worden aan zalig-sterven maar evenzeer aan zalig-leven. Maar het is niet onmiddellijk duidelijk wat de bijbel zegt, b.v. over de inrichting van kerk en staat. De nimmer eindigende discussie over ambt, sacrament en kerkorde maant toch wel tot voorzichtigheid. De figuur van de theocratie vermag ik met de beste wil van de wereld niet zo maar uit de bijbel te voorschijn te lezen. Niet uit het Nieuwe Testament. En ook niet eens zo makkelijk uit het Oude. Hoeveel te minder zal een overheid, die zeker op dit punt niet van goeden wille zal zijn, dit kunnen doen? En juist hiermee brengt Van Ruler de perspicuitas Sacrae Scripturae in verband: de overheid ziet klaar en duidelijk in de Heilige Schrift wat nodig is voor de ere Gods, ook in het volksleven. Daarom voel ik er niets voor, dat in de grondwet de bijbel als Gods Woord erkend wordt en de staat zichzelf confessioneel bindt door de overheidsfuncties, de hoogste ambten en de vertegenwoordigende lichamen alleen open te stellen voor hen, die van de ware religie zijn. Met A. J. Rasker zeg ik: „Wij blijven maar liever wat uit de buurt van dit summum, van deze top, waar we vrij zeker aan de verkeerde zijde naar beneden zullen tuimelen.” [1])

4. Van Ruler overschat de politiek. Ik bedoel allerminst hiertegenover te poneren, dat de politiek er niet zo veel toe doet. De tegenstelling tussen het geestelijke als het interne en eigenlijke en het politieke als het uiterlijke en min of meer indifferente is niet alleen onjuist, maar uitermate gevaarlijk. De laatste jaren hebben ons dit overvloedig bewezen. Maar – om twee uitspraken te citeren – wanneer ik lees: „De christen voelt zich, wanneer hij zichzelf goed, d.i. bijbels verstaat, restloos thuis in de sfeer van de staat, van het publieke leven” [2]), dan moet ik bekennen, dat ik mij zelf blijkbaar nog niet bijbels versta, want ik heb mij in deze sfeer nooit bijster – laat staan restloos – thuisgevoeld. Waar komt dat gevoel van onwennigheid en onbehagen uit voort, dat velen met mij delen? Alleen uit het weinig aanlokkelijke partijgehaspel, waarmee het woord politiek reeds voor veler besef verbonden is? Ik meen, dat hier ook andere elementen in het spel zijn. A. J. Rasker heeft dat aldus aan-

---

[1]) A. J. Rasker, *Christelijke Politiek*, Nijkerk z.j., blz. 42.

[2]) Van Ruler, *Religie en Politiek*, blz. 176.

geduid, dat factisch alle staten een beangstigend stuk van de demonie van Openb. 13 in zich hebben. En door Van Ruler zelf wordt hierover gesproken in verband met de voorbede van de kerk voor de overheid. Die is daarom zo nodig, omdat met politiek bezig zijn „het ergste" is. [1]) Erg moeilijk. Maar ook erg gevaarlijk. Er is iets unheimisch rondom de politiek. Daarom mogen we haar niet schuwen. Maar het mag ook niet als eis gesteld worden, dat we ons er restloos thuis in voelen. Ik moet bekennen, dat ik er eenvoudig niet over denken zou om, zoals Van Ruler wil, een raadsvergadering te gaan bijwonen en mezelf daar aldus te presenteren: „Ik bid elke Zondag voor jullie, nu wil ik wel eens zien, wat jullie er van terecht brengt."

De tweede uitspraak is deze: „De politiek is de enige poort, waardoor men van de kerk in de cultuur, van de openbaring in de existentie binnentreedt." [2]) Er zijn toch echter meer terreinen dan het staatkundige! 'k Denk aan het gezin. In „Religie en politiek" komt een klein stukje voor over het „driehoeksdenken", waarbij als hoekpunten genomen worden: kerk-staat-gezin. Maar het staat er tamelijk eiland-achtig als tegenstelling tegen de „dolerende politiek van het neo calvinisme" [3]).

5. Nu komen we aan een heel belangrijk element van Van Rulers visie, nl. zijn stelling, dat de prediking in de eerste plaats profetie is aan het adres van de overheid. De prediking is niet aan de gemeente geadresseerd; die is slechts klankbodem. Ook niet aan de verloren mensenzielen in de wereld; die worden en passant in het licht der prediking getrokken. Maar de prediking is tot het volk als zodanig gericht (Matth. 28:19). En daar boven uit moet men zeggen: de prediking is tot de overheden en de machten in de hemel gericht (Ef. 3:10). Daartussenin: tussen de volkeren en de engelmachten staan de overheden. [4]) Deze bijbelse motivering doet wel heel eigenaardig en weinig overtuigend aan. Hetgeen te bewijzen valt: dat de prediking zich tot de overheid richt, wordt juist niet uit de bijbel bewezen. Maar ook wat de zaak zelf betreft lijkt het mij uiterst aanvechtbaar, te poneren, dat de overheid het eerste adres voor de prediking is. Er kunnen ongetwijfeld kritieke momenten zijn – ze zijn de laatste jaren meermalen voorgekomen en het ziet er niet naar uit,

[1]) A.w., blz. 329.
[2]) A.w., blz. 408.
[3]) A.w., blz. 374 v.
[4]) A.w., blz. 257.

dat dit nooit meer nodig zal zijn – dat de kerk zich profetisch tot de overheid heeft te richten op de wijze van Nathan, die bij David binnenstapte na het gebeurde met Bathseba. Dit blijve echter uitzondering. Ik kan mij dan ook niet vinden in het volgende: „Op de kansel komt alles ter sprake. De dingen van het dorpsleven of van het stadsleven. De dingen van de wetenschap en van de kunst. De dingen van het sociale en economische leven. De dingen ook van de nationale en internationale politiek. Wij verdragen dat tegenwoordig niet meer. De dominees kunnen het niet. En de gemeente wil het niet. Zij zijn er beide veel te geestelijk voor.” [1])

Inderdaad, hoewel ik, naar ik meen, geen tijdloze preken houd, geef ik onmiddellijk toe, dat ik dit niet kan. En de meeste dominees kunnen het niet. Wanneer zij het doen, wordt het doorgaans een mislukking. Omdat het ons niet gelukt, zoals Prof. van Niftrik eens ergens gezegd heeft, het met dusdanige profetische klem te doen, dat de gemeente er niet meer onderuit kan. Nu brengen wij het doorgaans niet verder dan dat de mensen zeggen: „dat was weer ouderwets C.H. vanmorgen!” of „dat was nu echt P.v.d.A.!”. En als we ’t niet waarlijk profetisch kunnen doen (waarbij ik bij ’t woord „profetisch” meer dan Van Ruler denk aan een persoonlijke profetische geladenheid), laten we er dan het zwijgen toe doen.

6. Zo naderen we de theocratische spilfiguur zelf: de kerk richt zich met het Woord Gods tot de overheid. ’t Meest kritisch sta ik tegenover die gedeelten van het boek van Van Ruler, waarin hij uitwerkt, hoe dit alles zich in de praktijk zou verwerkelijken en de kerk zich langs vele wegen tot de overheid moet richten. Hoe langer hoe meer vraag ik mij af: moet de kerk dat inderdaad zelf doen en moet zij het regelrecht doen? Is het juist, het intermediair van een politieke partij principieel te verwerpen? En bij Hoedemaker èn bij Van Ruler, alsmede door de praktijk, heb ik voldoende leren inzien het, in vele opzichten, heilloze van de politieke tegenstellingen ten onzent en het twijfelachtige van veel christelijke politiek. En toch komen we er niet onderuit. Er moeten politieke partij-formaties zijn. Ook christelijke. Wanneer de kerk over allerlei concrete aangelegenheden tot de overheid gaat spreken, krijgen we een nog veel hopelozer verwarring van kerk en politiek (internationale, nationale en plaatselijke politiek).

Hier zijn we in het hart van de zaak. Onze kritiek betreft dus niet

---

[1]) A.w., blz. 258.

alleen de buitenzijde. Hoe graag zou ik dat willen! Want, nogmaals, er is zo oneindig veel in Van Ruler dat mij telkens opnieuw fascineert en vaak denk ik, ook onder het formuleren van mijn bezwaren: „zou ik mijn verzet maar niet opgeven en mij alsnog gewonnen geven?" Eigenlijk zou ik niets liever willen. Maar ik kan het niet verantwoorden. Wanneer ik na en naast Van Ruler Chantepie de la Saussaye Sr lees, vind ik daar, dat De la Saussaye geen christelijke staat wil, waarin de christelijke waarheid in haar objectief karakter als Woord Gods wetgeving en bestuur beheerst, maar wel een protestantse staat, waarin de christelijke waarheid, voorzover zij in de consciëntie leeft, haar invloed langs indirecte weg laat gelden bij de ordening van het volksleven. De taak der kerk is het, deze volksconsciëntie in positieve zin te beïnvloeden. De kerk moet de maatschappij verchristelijken en deze verchristelijkte maatschappij moet haar uitdrukking vinden in de wetten van de staat. Deze terminologie is hachelijk en er zijn ook tegen deze beschouwing velerlei bezwaren. Toch, als ik op 't ogenblik kiezen moet, kan ik voor mezelf nog niet zo veel meer verantwoorden dan De la Saussaye hier zegt. Waarbij ik onderstrepen wil, dat ook bij Saussaye sprake is van theocratie, zij het in mindere graad dan bij Van Ruler: de naam des Heren worde in de publieke zaak niet verloochend, maar door wetgever, rechter en bestuurder, door alle overheid, worde gelet op Gods wil en zij beschouwe zich als Gods dienares. [1])

7. Mijn volgende bezwaar, dat er op 't laatst nog wat raar tussenkomt, zou ik, met een variant op de bekende zoekplaatjes uit onze kindertijd, aldus willen formuleren: Waar is de duivel? Met het „aandeel van de duivel" wordt door Van Ruler voor mijn besef te weinig gerekend. Uit verlangen om zoveel mogelijk ernst te maken met de Messiaanse heerschappij van Jezus, blijft er te weinig donker over. De bekende uitdrukking „de geschiedenis als reidans der daden Gods" is mij beslist te vreugdevol. Een psalmist mag dat zeggen, of liever zingen, maar een theoloog mag dat niet als systematische term geregeld gebruiken. Daarvoor heeft deze reidans te veel van een dodendans. Op een van de weinige plaatsen in „Religie en politiek", waar van de duivel sprake is, zegt de schrijver: „Men denkt zelfs nauwelijks over hem, tenzij als een overwonnen mogelijkheid." [2]) Hier zit mij te weinig benauwenis in over de aanwezigheid van de vorst der duisternis in deze wereld. In 't werk van Van Ruler hoor

[1]) Zie A. M. Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, Groningen 1905, blz. 164 vv.
[2]) *Religie en Politiek*, blz. 217.

ik te weinig het zuchten van de creatuur uit Romeinen 8. Dit heeft L. Nieuwpoort aldus uitgedrukt, dat in de term „het historisch-eschatologische handelen Gods" het eschatologische zo goed als geheel schuilgaat achter het historische. [1])

8. Wij eindigen. Mijn slotconclusie is dus, dat ik, ondanks - ik mag wel zeggen – dagelijkse pogingen daartoe, de theocratische visie van Van Ruler niet tot de mijne vermag te maken. En alles loopt daarbij hierop uit: ik geloof niet, dat het de kairos van de theocratie is. Een van de laatste spelmomenten is immers het spelmoment van de kairos. De motivering van dat spelmoment is mij te negatief. De auteur komt hier niet verder dan te betuigen, dat het noodzakelijk is, dat de neutraliteit doorbroken wordt, omdat die haar tijd gehad heeft. Maar wat krijgen we voor de neutrale staat in de plaats? Een staat met de bijbel? Of een nieuwe dictatuur? Of een theocratie zonder open bijbel?

De beslissende vraag, die Hoedemaker eens gesteld heeft aan De Savornin Lohman, maar tegelijk aan ons allen, luidt: „Gelooft gij dat God Nederland weer een christenland en Neerlands overheid een christelijke overheid kan maken... Gelooft gij, dat Hij dit zal doen...? Ik geloof er aan." [2])

Ik geloof er niet aan.

Da Costa zingt:

O Nederland, gij zult eens weer
Het Israël van 't Westen worden,
God zal uw Kerk met licht omgorden,
Uw koningen met Davids eer.

't Is een vers, waarin de dichter ons meeneemt op het rythme van zijn woord, maar ik zie in de contemporaine geschiedenis, dus in de leidingen Gods met de wereld en met ons volk, niets dat daarop wijst. En als we spreken van de kairos, moet er toch een aanwijsbaar teken zijn, waarop we ons oriënteren. Als er nog een bescheiden toekomst voor Nederland is, zal dat, zoals de dingen zich thans laten aanzien, geen theocratische toekomst zijn. Ook Van Ruler zelf is realist genoeg om dit te beseffen. We hoorden hem al zeggen, dat Rome stellig een verhindering zal zijn om tot theocratische ordening

---

[1]) Na lezing van „De vervulling van de wet" zou ik dat niet zonder meer willen handhaven voor het werk van Van Ruler in z'n geheel, wel voor „Religie en Politiek".

[2]) Ph. J. Hoedemaker, *Heel de kerk en heel het volk*, Sneek 1897, blz. 19.

te komen. [1]) Elders zegt hij: ,,de grote vraag is, of de christelijk-europees-amerikaanse cultuurkring in staat zal zijn, ooit deze stoere (theocratische) houding terug te vinden'' [2]).

Maar al moeten wij Prof. van Ruler op het voor hem cardinale punt loslaten, dat neemt niet weg, dat wij hem onder vele andere dingen ook hiervoor danken, dat hij ons opnieuw heeft laten zien, dat er nog allerlei brokstukken theocratie onder ons aanwezig zijn en dat wij heel nuchter van daaruit beginnen moeten in het geloof dat in ieder tijdsgewricht de levende God heilzaam bezig is temidden van alle duisternissen.

[1]) *Religie en Politiek*, blz. 227.
[2]) A.w., blz. 293.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

C. J. Goslinga, *De Boeken van Samuël I.* J. H. Kok N.V., Kampen 1948.

Van het boek Samuël bestaan niet vele commentaren. In het Nederlands is mij alleen wijlen Prof. de Groot's verklaring in Tekst en Uitleg bekend. Daarom mogen wij dit boek als gewenste aanvulling van onze commentaren beschouwen. Vooral ook, omdat het de eerste van Gereformeerde zijde is. En zij is er een, waaraan zeer veel studie en rustig overleg besteed is. De auteur gaat in verschillende dingen een eigen weg, en geeft daarvan ook rekenschap. Bovendien onderscheidt zich dit deel van vele andere van deze serie der Korte Verklaring gunstig door het feit, dat ook de meningen van anderen uitvoerig worden geciteerd en de vindplaatsen genoemd. Men kan niet zeggen, dat de auteur aan de moeilijkheden heeft trachten te ontsnappen, maar moet ten volle erkennen, dat hij ze onder ogen heeft gezien.

Men kan natuurlijk wel eens verschillen over de vertaling (ik denk b.v. al dadelijk aan 1:4 v.v.), en zal telkens door de uitleg niet bevredigd zijn. Dit laatste hangt zonder meer samen met het theologisch uitgangspunt van de schrijver, dat hem tot een apologetische houding dwingt, waarbij langs redelijke weg bepaalde tegenstellingen worden weggeredeneerd. Aan de tekst zelf wordt bij de vertaling, voorzover ik heb kunnen constateren, geen geweld aangedaan. Het standpunt van de auteur, zoals dat in de Inleiding (die handelt over: Naam en inhoud, Eenheid en samenstelling, Tekst en chronologie) uitkomt, wekt in sommige opzichten verbazing. Er zijn momenten, waarop hij toch feitelijk (al is het enigszins gecamoufleerd) een kritische methode aanvaardt: 'k denk b.v. aan de wijze, waarop hij het getal 40 uit Handelingen voor de regeringstijd van Saul wezenlijk ter zijde stelt als een onzekere traditie (al wordt dit woord niet gebruikt), en dus hier wezenlijk toegeeft, dat binnen de Bijbel bepaalde tradities niet kloppen – terwijl hij anderzijds de kritische methode, die dit ook altijd heeft gezegd, verre verwerpt.

Het is ook niet duidelijk, hoe Dr Goslinga het wel mogelijk acht, dat de auteur van Samuël van verschillende bronnen gebruik heeft gemaakt (ook wel van bronnen, die een zaak van verschillende kanten belichten), maar blijkbaar de idee principieel verwerpt, dat het boek langs de weg van redactorenarbeid is ontstaan. Het vloekt toch met elk begrip van geestelijk litteraire werkzaamheid om aan een en dezelfde auteur toe te schrijven, dat hij een groot litterair en geestelijk geschiedverhaal zou hebben onderbroken om allerlei lijsten en annalen plotseling in te voegen. Dat Dr Goslinga b.v. 2 Sam. 22 v.v. kan beschouwen als een voortzetting van de verhalen van de Davidsgeschiedenis, en niet eens meer 1 Kon. 1 v. noemt, is een raadsel. Wel aanvaardt hij 23 : 8–39 als een aanhangsel. Maar waarom kan die aanhangsel-theorie niet veel meer worden aanvaard

(zoals Dr Goslinga toch ook latere toevoegsels wil erkennen, vgl. p. 18), en daarbij aan andere auteurs gedacht worden?

Het is jammer, dat de vrees om de kritische methode principieel te erkennen nog steeds heerst, hoewel men toch eigenlijk al wezenlijk ervan gebruik maakt. Dit brengt met zich, dat de litteraire methode van onderzoek niet voldoende ernstig wordt bedreven. En dit heeft weer vele andere grote bezwaren.

Keil en De Groot zijn de meest geciteerde commentaren. Van het gebruik van Dhorme heb ik niets bemerkt. Th. C. Vriezen

NIEUWE TESTAMENT

F. W. Grosheide c.s., *Christus de Heiland.* J. H. Kok N.V., Kampen 1948, 477 blz., geb. f 8,90.

Dit kloeke boekwerk, samengesteld door de redacteur en een veertiental medewerkers, uitnemend verzorgd, met goede illustraties in het hoofdstuk over Christus in de schilder- en beeldhouwwereld, is verkrijgbaar tegen een prijs, die men in deze tijd van dure boeken niet hoog kan noemen. Het is een verzamelwerk, waaraan een groots doel ten grondslag ligt: het wil de geheel enige betekenis van Jezus Christus ook voor onze tijd in het licht stellen. Daartoe beschrijven de auteurs wat het O. en het N.T. van Hem getuigen, hoe leidende figuren in de Christelijke Kerk Hem zagen en welke plaats Hij op verschillende gebieden inneemt. Om de opzet van dit boek en zijn wijde gezichtsveld, verdient het onze bewondering. Het prospectus spreekt van een „universeel Christus-boek", bestemd voor een bredere kring van lezers, in 't bizonder voor de velen, die bewogen worden door de vragen van deze tijd.

Een bespreking van achtereenvolgens alle bijdragen zou ons te ver voeren. Ik moge volstaan met het weergeven van enkele indrukken van dit boek.

De hoofdstukken zijn niet altoos even boeiend geschreven. Zij zijn ook niet alle even belangrijk, kunnen dat trouwens ook niet zijn. Dat het aandeel van de redacteur beperkt bleef tot een bijdrage over Christus in de Brieven van Paulus en in de Brief aan de Hebreën, vind ik jammer; een beschrijving van Christus' beeld in de eerste drie Evangeliën en in het vierde van zijn hand zou de waarde van dit boek hebben verhoogd. Wat nu in hoofdstuk II („In de wereld gezonden") onder onze aandacht gebracht wordt, is een overzicht van Jezus' openbaar optreden, dat op meer dan één punt betwistbaar is (b.v. de herhaalde reiniging van de tempel). Men zou ook de vraag kunnen stellen, of het hoofdstuk over Christus en zijn tijdgenoten en dat over Christus in de apocryphe evangeliën en brieven niet rustig achterwege hadden kunnen blijven, als zijnde niet van overwegend belang voor het doel van deze uitgave; meer ruimte zou de redacteur, nu herhaaldelijk genoopt zich te beperken (blz. 71, 81, 88, 91), zeker van pas gekomen zijn. En had niet ook de Christus in de Apocalypse een plaats in dit boek moeten vinden?

Bizonder lezenswaard is de bijdrage van Dr Bavinck over „Christus en

de wereld van het Oosten". Zij spreekt van de crisis, waarin de Oosterse volken en het Christendom onder hen verkeren, van tegenstand en remmende machten en spanningen, van de worsteling, die komen zal, tussen de groeiende Kerk en de Oosterse geesteshouding. – Minder goed kan ik instemmen met de beschouwingen van Dr K. Dijk in zijn verhandeling over het koningschap van Christus. Van het zgn. drievoudige ambt van Christus memoreert deze schrijver even het profetische en het priesterlijke ambt, verder legt hij alle nadruk op het koninklijke. Teksten, die Christus' koningschap heten te bewijzen en te beschrijven, worden in een respectabel aantal aangehaald. Komt in een passage het woord „zalven" voor, dan wordt zij als een „konings-tekst" geannexeerd, zelfs al is zij een Ebed Jahwe-passage, zoals Jes. 61 : 1. Jezus heeft zijn Ebed Jahweschap anders gezien! Merkwaardig is ook de beschrijving van Christus' uitoefening van zijn koningschap. Het N.T. laat zich daar, meen ik, nauwelijks over uit. Wijst niet ook juist de titel „Christus" op de éénheid in Jezus' leven en werkzaamheid? Profeet-priester-koning is Hij op elk tijdstip. We hebben in Dr Dijk's bijdrage te doen met een exegese, die in dienst staat van het dogmatisch inzicht. Dat komt meer voor in dit boek; ik denk b.v. aan de uitleg van Luc. 2:21 en 24 (blz. 54). Jezus' besnijdenis wordt daar aldus verstaan, dat Hij door Zijn bloedstorting moet verkondigen, dat Hij gewillig is om de schuld der mensen op zich te nemen. Maria's reinigingsoffer zal betekenen, dat Jezus de vernedering moet dragen, dat zijn geboorte Maria heeft bezoedeld, deze smet moet door een offer worden verzoend.

En daarmee kom ik tot mijn slotopmerking. Dit boek is een Gereformeerd boek. Het is de vrucht der samenwerking uitsluitend van theologen en anderen, die leden zijn der Gereformeerde Kerken. Ik bedoel hiermee geen verwijt. Dit verzamelwerk heeft het voordeel, dat het een eenheid vormt, een unisono-getuigenis aangaande Jezus Christus laat horen. Of het daarom een „universeel Christusboek" is, is een andere vraag. Wanneer de schrijvers van het N.T. de betekenis van Jezus ontvouwen, zeggen zij allen hetzelfde en allen iets anders. Ook is hun Christus de Heiland niet alleen der Kerk, maar ook, vooral niet minder, de Heiland der wereld. Gereformeerde lezers behoeft dit boek hier waarlijk niet aanbevolen te worden. Maar het zal toch ook lezers van anderen huize willen bereiken? Ik zal niet zeggen, dat het dezulken niets te zeggen heeft. Er staat genoeg in te lezen, wat hun belangstelling verdient. Of de lectuur ook hen dankbaar en voldaan zal stemmen?

J. TH. UBBINK

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Sint Augustinus preken voor het volk handelende over de Heilige Schrift en het eigen van den tijd, vertaald en ingeleid door CHRISTINE MOHRMANN. Het Spectrum, Utrecht 1948, 469 blz.

De bibliotheek van christelijke klassieken, „Monumenta christiana" wordt door dit eerste deel met preken van Augustinus voor het volk op uitnemende wijze geopend. Mej. Mohrmann geeft ons eerst een inleiding, waarin over allerlei belangrijke punten, de tekst der preken, de arbeid

der Maurijnen en van Morin, de snelschrijvers in de oudheid, de taal, de waardering der „eloquentia" e.a. wordt gesproken. Tot blz. 286 vindt men hier daarna preken over zeer verschillende teksten uit de Bijbel. Daarna volgen er vooral preken op de christelijke feestdagen. Mej. Mohrmann heeft die „sermones" uitgekozen, die ons nu nog vermogen te boeien.

Wie deze preken leest, krijgt een levend beeld van de wijze, waarop Augustinus zijn gemeenten toesprak. Zijn gehoor bestond vooral uit heel eenvoudige mensen. De bisschop sprak gaarne in vraag en antwoord, hij stelde zijn toehoorders vragen, de mensen applaudisseerden wel, aan woordenspel of rijm ontbreekt het niet, telkens weer ontmoet men typische illustraties (b.v. blz. 50, 55 e.e.). Soms treft ons een eigenaardige dialectiek. Het liefst citeert Augustinus uit Job en uit de Psalmen. De geestelijke zin der Bijbelwoorden boeit hem. Opvallend is ook hoe de eigen studie van de bisschop in zijn preken doorwerkt (b.v. in de preek over de Triniteit). Er staan tal van prachtige stukken in deze preken (90 vgg., 223 vgg. e.e.). Mej. Mohrmann licht de tekst nu en dan met aantekeningen toe. Een vraag: was de leer der genade er al niet in 396? (blz. 68).

Met verlangen zien wij naar de verdere delen van deze uitgave van Rooms-Katholieke zijde uit. Een goed begin! M. VAN RHIJN

O. V. HENKEL, *Drie eeuwen Protestantisme ten Zuiden van de Moerdijk*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1948, prijs f 1,—.

Dit boekje geeft wat het belooft: een kort overzicht over de geschiedenis der Hervormde kerk in Noord-Brabant met Limburg. Ds Henkel bespreekt de Oostelijke classes en de heer Hallema de Westelijke. Beide schrijvers maken daarbij gebruik van allerlei gegevens uit archieven en literatuur. Over verschillende gemeenten en toestanden leest men hier typische bijzonderheden (b.v. over de Lodewijks-kerken, blz. 23 e.a.). De predikant van Geertruidenberg, Ds W. M. Kalmijn, behandelt de kerk van zijn standplaats, en wijst er op hoe nodig het is, dat er tot restauratie wordt overgegaan. M. v. R.

D. KRIJGER, *De Wereldraad van Kerken.* Kampen 1948, ingen. f 0,95.

A. RINKEL, *Onze problemen in het oecumenische theologisch gesprek.* De Oud-Katholieke Pers, Rotterdam 1948, 24 blz.

Deze twee kleinere geschriften trokken de aandacht als een eerste nawerking van de Assemblée van Amsterdam. De Gereformeerde predikant van Lochem voert in het eerste boekje een warm en enthousiast pleidooi voor de Oecumenische Beweging en voor aansluiting van de Geref. Kerken bij de Wereldraad. Het geeft in populaire vorm een blik op de geschiedenis van de Oecumenische Beweging en ziet vervolgens vooral „het oogstmotief" als het voorwaarts drijvende element van deze beweging. Dat motief speelt er ongetwijfeld sterk in door. Maar minstens zo sterk is er in de hang naar de communio sanctorum, naar de waarachtige samenwoning der broederen en de honger naar de catholiciteit, naar de universiteit der Kerk, die ons allen verteert.

We bevelen deze met liefde, met durf en overtuigingskracht geschreven brochure gaarne aan. Ze is meer gefundeerd dan het antwoord dat Dr N. J. Hommes er op heeft laten verschijnen, maar dat aangaande de reële vragen over de basisformule weinig anders doet dan persifleren en dat de medewerking van geheel vrijzinnige groepen volstrekt buiten proporties ziet.

De Aartsbisschop van de Oud-Katholieke Kerk in Nederland meent in zijn rede, waarin de oud-katholieke oecumenische verantwoordelijkheid onder het oog wordt genomen, dat men ten aanzien van de deelnemende kerken niet te spoedig de deuren zal moeten sluiten, wil men niet dat het gesprek reeds apriori zal worden geblokkeerd. Juist van deze zijde doet ons dit appèl warm aan, om niet reeds terstond bij de aanvang van het gesprek te willen gaan uitdunnen.

De schrijver (spreker) zelf stelt voor veeleer een grens te willen gaan stellen daar, waar het woord Kerk nog wordt aanvaard en begrepen of niet. Men moet geen bewegingen van in- of uit-wendige zending toelaten, maar evenmin groepen, die geen Kerk zijn en dat ook niet willen worden. De schrijver roert hierbij aan een netelige kwestie, als we denken aan de Friends en aan het Heilsleger. De schrijver ziet de ecclesiologische belangstelling overal ontwaken. Er groeit een grotere censensus over de vraag naar het wezen van de Kerk. De notie van de Kerk als Corpus Christi mysticum groeit; men ziet weer dat wij hier reeds de arraboon, het onderpand, het handgeld hebben ontvangen.

Men bemerkt de invloed van de omgang met de Kerk van Engeland en met de oecumenische problematiek van die kerk, wanneer men de Aartsbisschop ten aanzien van de andere ambtsconcepties de woorden defectief, ongehoorzaam en irregulair hoort gebruiken. Het presbyteriale ambt zou onvolmaakt en onregelmatig wezen. Men merkt de punten van immanente kritiek op de huidige Anglicaanse pogingen tot herenigingen als tegenover Aartsbisschop Fisher wordt opgemerkt, dat men niet een episcopaat kan overnemen zonder ook de ambtstheorie daarbij te aanvaarden. De brochure is interessant voor ieder, die wil bezien hoe van deze kleine kerk uit banden worden vastgehouden met de Anglicaanse Kerkgemeenschap.

H. VAN DER LINDE

DOGMATIEK

KARL BARTH, *Hoofdsom der heilige leer*. Voordrachten over de Apostolische Geloofsbelijdenis gehouden te Bonn in de zomer van 1946. Vert. A. D. Bakker. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1949, 238 blz., geb. f 4,50.

Ook dit boek vraagt niet meer dan een korte aankondiging, want het is reeds alom bekend sinds het in 1947 verscheen. Barth had al twee keer de apostolische geloofsbelijdenis vertolkt, waarvan één, het Credo, in hollandse bewerking door Prof. Miskotte in 1935 bij dezelfde uitgever verscheen.

In dit geschrift worden de ons allen bekende denkbeelden van Barth in meer losse trant gegeven. Het is stellig geschikt een bredere kring dan enkel de theologen, zoals dat het geval is met de Kirchliche Dogmatik, te bereiken en het zal zijn weg wel vinden. W. LEENDERTZ

WIJSBEGEERTE VAN GODSDIENST EN ETHIEK

EMIL BRUNNER, *Gerechtigheid. Een leer van de grondbeginselen eener maatschappelijke orde.* Ten Have, Amsterdam 1948, 304 blz., geb. f 8,50.

Dit boek van de bekende Zwitserse theoloog stamt uit 1943 en was dus aan theologen reeds lang bekend. Nu het door de heer G. van Overbeek vertaald aan het Nederlandse publiek wordt aangeboden, slechts een enkel woord er over.

Brunner zelf zegt, dat het primaire doel niet wetenschappelijk maar practisch is. Dit voelt men steeds in de brede wijze van zeggen en in de behandelde en geciteerde literatuur. De maatschappelijke orde brengt ons in aanraking met recht, economie, en sociologie, op welke terreinen Brunner de literatuur niet beheerst. Hij voelt dit zelf ook en zegt, dat hij slechts een eerste begin geeft en hoopt, dat protestantse juristen, sociologen en economen „dit ontoereikend begin zullen voortzetten en verbeteren". Toch voel ik 't als een ernstig bezwaar, wanneer men zich dan op dit ook zakelijk zo moeilijk gebied als gids aanbiedt. Mijn tweede bezwaar hangt hier nauw mee samen: alles wordt te makkelijk gezien, te vlak. W. L.

M. VAN RHIJN, *Zon der gerechtigheid verlicht ons.* H. J. Paris, Amsterdam 1949, 84 blz.

Op de Utrechtse universiteitsdag van 1949 heeft Prof. van Rhijn een rede gehouden onder de titel „Sol justitiae illustra nos", de zinspreuk der Utrechtse universiteit. Hij heeft nu deze rede in uitgebreidere vorm uitgegeven. De opschriften der hoofdstukken tonen reeds aan, waarover het boekje handelt. Zij luiden: relativering; het Christendom trekt weg; cultuur-optimisten en waarschuwingen; het vraagstuk der religie; uitzichten; sol justitiae illustra nos. De tegenwoordige staat van onze cultuur wordt in ogenschouw genomen, evenals die van Kerk en Christendom. De balans geeft geen vrolijk beeld van de toestand. Uitkomst kan alleen brengen de terugkeer tot Christus, – wat niet hetzelfde is als terugkeer tot het Christendom. Er zijn tekenen, dat men dit gaat beseffen. Tenslotte echter draagt het geloof in Christus' opstanding de schrijver. – Prof. van Rhijn schonk ons een vlot geschreven, prettig leesbaar geschrift, dat allerlei problemen aanroert zonder er diep op in te gaan, dat in staat is velen, voor wie het bestemd is – gedacht is een algemeen academisch publiek –, aan het denken te brengen. – Op blz. 44 bleef een lelijke drukfout staan. Cultuur-optimisten in op een na de laatste regel van onderen moet zijn: cultuur-pessimisten. H. DE VOS

PRACTISCHE THEOLOGIE

S. DE DIÉTRICH, *Terug tot de bijbel.* Vertaald door Mr H. C. Dirkse-Bresters, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1948, 249 blz., geb. f 6,75.

Dit uitnemende boek van een degelijk onderlegd en in het practisch gebruik van de bijbel zeer ervaren schrijfster roept de gebruikers – want het wil een handleiding zijn voor bijbelstudie in kringverband – inderdaad „terug tot de bijbel". Terug van een vervreemding, die in het ontkerstend Europa normaal geworden schijnt, terug van rationaliserende critiek ook, terug van piëtistische getinte stichtelijkheid of sectarische eenzijdigheid. Hier is in belangrijke mate de wederopleving van de reformatorische „theologie des woords" werkzaam geweest. Eveneens werkt het oecumenisch besef zeer sterk door. Zodoende kan dit boek, zonder een zweem van zoetelijk individualisme, bijzonder rijke steun bieden aan leiders van bijbelkringen onder ontwikkelde mensengroepen. Het wijst op belangrijke literatuur bij bepaalde bijbelboeken. In de Nederlandse uitgave zijn de Franse werken vrijwel geheel, de Duitse en Engelse voor een gedeelte door Hollandse vervangen. De vertaalster deed ook met deze literatuuropgave een voortreffelijk werk. Er was behoefte aan zulk een practische hulp voor het bijbelwerk in gemeenten, studenten- en jeugdverenigingen. Indertijd heeft M. van Rhijns *Handboek* voor de bijbelstudie bewezen, welk een enorme invloed zulk een gids hebben kan. Wie dit handboek vergelijkt met S. de Diétrich's Renouveau biblique, bemerkt hoe inmiddels de accenten zijn verlegd. E. L. SMELIK

BERICHTEN

Curatoren van het Stolpiaans Legaat, voorzitter Prof. Dr G. J. Thierry te Leiden, hebben de volgende prijsvraag uitgeschreven, te beantwoorden voor 1 Juli 1951:

Een onderzoek naar leven, werken en betekenis van Bernard Nieuwentijt (1654–1718), zijn plaats in de Nederlandse Verlichting en zijn invloed op de Verlichting in Duitsland en op Chateaubriands Génie du Christianisme.

GTU Library
3 2400 00334 3021

v.3
1948/49

Nederlands theologisch
v.3
1948/49